Le « Refrigerium » dans l'au-delà

> **« Seigneur, par l'intercession de vos saints martyrs, accordez à nos biens-aimés, qui dorment dans le Christ, le *refrigerium* dans la région des vivants. »**
>
> ***Liturgie gallicane.***

Que l'origine de l'expression soit à chercher en Égypte, c'est ce que l'on a signalé abondamment[1], mais la croyance dont elle témoigne, si en faveur, nous y insisterons à notre tour, au pays du Nil, se retrouve à travers l'Orient ancien tout entier. Cela plus ou moins explicitement, dès les premiers documents écrits et, nous le montrerons, encore plus avant dans le temps. Lorsque la liturgie chrétienne demande pour ses disparus le « *refrigerium* » ou le « *refrigerii sedem* » elle reste dans la ligne même de la croyance antique, qui se préoccupe d'assurer aux morts un breuvage frais, parce que c'est une nécessité de le posséder dans l'au-delà. C'est à en rechercher des attestations précises, dans le monde oriental d'abord, occidental ensuite, que nous consacrons cette étude, afin d'essayer de définir la raison profonde de ce « rafraîchissement ».

CHAPITRE PREMIER. — LE MONDE BABYLONIEN

Il convient, dès l'abord, de souligner que, pour les hommes de l'antiquité babylonienne, le bien suprême fut toujours la vie. Perpétuellement, c'est d'elle qu'il est fait mention, sur les innombrables statues, vases, masses d'armes, voués « *pour la vie* » des patésis ou des rois de Sumer. Aussi bien pour

1) CUMONT, *Les Religions Orientales dans le paganisme romain*, 4[e] édit., p. 246, donne de très nombreuses références.

un roi puissant comme Dungi[1], que pour le plus grand des patésis de Tello, Gudéa[2]. A plus forte raison évidemment pour des princes moins brillants[3], mais aussi dans un milieu très différent de celui d'Ur ou de Lagash, à Larsa par exemple, où l'influence amorrite, puis élamite malaxa les croyances spécifiquement sumériennes. Or, à Larsa, les rois, qu'ils soient amorrites ou élamites, demandent tous à leurs dieux, un « destin de vie[4] » et, pour l'obtenir, vouent des clous, des tablettes, des statuettes[5], construisent ou restaurent des temples. Il en sera de même, encore à Larsa, quand un citoyen de la ville, Awil-Nannar, vouera au dieu Amurru, la statuette de bronze plaquée d'or, d'un homme en prière et ce « pour la vie de Hammurabi, roi de Babylone[6] ».

La même conviction que la vie est le bien par excellence explique certaines menaces de rituels accadiens, qui prévoient que, dans certains cas, les jours seront raccourcis, de ceux qui auraient assisté à des rites secrets ou très mal respecté des statues consacrées[7]. De même s'expliqueront dans le monde syrien par exemple, les imprécations s'adressant aux violateurs de tombes, qui, entre autres châtiments, risqueront de perdre leur vie, et, en Mésopotamie ou en Elam, les menaces destinées à ceux qui mutileront un monument ou une inscrip-

1) Ainsi une perruque votive du British Museum (H. R. Hall, *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum*, 1928, pl. VIII), des pierres, un vase, une statuette de femme, une perle en cornaline, etc. (Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 274-278).

2) Statues A, B, C, E, H, I, K (Th.-Dangin, *I S A*, p. 105-133). De même sur deux statues publiées par V. Scheil (*R A*, 1930, p. 161-164), la première où Gudéa est représenté tenant le vase jaillissant et dont le nom est « Geštin anna confère la vie » ; la deuxième, un Gudéa assis, où il est demandé que « de Gudéa constructeur de temple, la vie soit longue ».

3) Ainsi tous ceux qui précédèrent Gudéa, les patésis Ur-ma-ma, Ur-ba-u, Ur-gar, Nam-maḫ-ni, Ur-nin-sum (Th.-Dangin, *I S A*, p. 95-105). Pour Ur-gar, nouveau texte sur un taureau androcéphale trouvé dans nos fouilles de Tello, hiver 1931-32 (*R A*, XXIX, 56). On ne s'étonnera pas que Ur-nin-girsu ait suivi l'exemple de son père et que sa statue (Louvre) porte au dos : « Je suis celui qui aime son dieu : que ma vie soit prolongée ! »

4) Ch. Jean, *Larsa*, p. 59-60, avec les références.

5) Ainsi, celle trouvée par Cros, à Tello « pour la vie de Sumu-ilu » (Cros, *Nouvelles fouilles de Tello*, p. 157-166 et pl. V).

6) Dussaud, *Ex-voto au dieu Amourrou pour la vie de Hammourabi*, dans *Monuments Piot*, t. XXXIII, p. 1-8, pl. I.

7) Th.-Dangin, *Rituels Accadiens*, p. 17, 39.

tion[1]. Par contre, il y aura aussi la récompense d'une vie prolongée ou d'une « durée excellente », pour ceux qui se conduiront bien ou accompliront certains gestes[2].

Mais, et c'est une constatation qui fut faite partout et dans tous les milieux, malgré tous les objets voués, malgré toutes les suppliques, les dieux ne pouvaient empêcher la mort de faire son œuvre. Lorsque son heure arrivait, il fallait bon gré mal gré s'y soumettre. Puisque, seul de tous les humains, Ut-Napistim avait trouvé le secret de la vie sans fin, les autres devaient se contenter de leur lot. Dès le début il semble bien que les hommes de Mésopotamie ont cru en une vie *post-mortem*. Cela commandait tout naturellement des rites spéciaux de sépulture.

Les plus anciennes sépultures retrouvées à el-Obeid, ou dans les couches profondes de Tello ou d'Ur, attestent, en même temps que l'inhumation, un mobilier funéraire : céramique, outils, armes, parures. Tant que la question des « nécropoles à crémation » restera en suspens[3], nous pensons que les Mésopotamiens ont dès le début et sans aucune interruption

1) Entre beaucoup d'autres, celle d'un disque inscrit trouvé par nous dans le Palais de Mari (2e campagne 1934-35), cf. TH.-DANGIN, *R A*, XXXIII (1936), 1.

2) TH.-DANGIN, *op. cit.*, p. 19. En Égypte, même conception. Par exemple, H. SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte*, p. 113.

3) Koldewey pensait en effet que les deux tells de Surghul et de el-Hibba, situés à l'est de Tello, étaient des nécropoles à crémation, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. II (1887), p. 403-430. Mais rien n'est moins certain. Autre chose aussi est de parler d'un emplacement qui a été flambé antérieurement (DE GENOUILLAC, *R A*, XXVII, p. 186). Woolley signale parfois lui aussi des cendres sur la couche funèbre mais pas de crémation. A Kish, aucune trace non plus (LANGDON, *Excavations at Kish*, I, p. 76, note 2, « of cremation we found no traces at all »). Nos constatations à Tello (98 tombes) et à Larsa (138 tombes) ont été toutes négatives. Mais il apparaît bien certain que la pratique de la crémation ou de l'inhumation n'est pas chose indifférente et qu'on peut avec raison trouver dans la substitution de l'une à l'autre, l'indice de l'apparition d'une race nouvelle. On connaît l'exemple classique de la caverne de Gézer, où la crémation fut vers 2500 av. J.-C. remplacée par l'inhumation (VINCENT, *Canaan*, p. 211). On connaît aussi le cas inverse, à Karkémish par exemple. A ce sujet, voir THUREAU-DANGIN, *Syria*, 1929, p. 204 ; CONTENAU, *Manuel*, II, p. 995 ; III, p. 1135, qui commentent les théories de WOOLLEY et HOGARTH, *Carchemish*, p. 38, § 2 et *Kings of the Hittites*, p. 24 sq. Voir aussi l'article de STEFAN PRZEWORSKI, dans *Syria*, 1930, p. 143. Par contre, nous venons de constater qu'à Mari, crémation (complète ou non) coexiste avec inhumation à l'époque présargonique (*Syria*, 1935, p. 7 et pl. II). Cf. aussi, DE GENOUILLAC, *Tablettes sumériennes archaïques*, LX ; CH. JEAN, *La Religion sumérienne*, p. 145, n. 1 ; E. MEYER, *Histoire*, III, p. 121.

affirmé par leurs modes d'ensevelissement, qu'il était préférable de ne pas détruire artificiellement le corps des morts (que ce fût par crémation, abandon, distribution ou cannibalisme[1]) mais de le confier à la terre, avec ou sans enveloppe, et de lui assurer des possibilités de vie par l'outillage, l'habillement et le ravitaillement.

C'est ce dernier point, et plus spécialement le ravitaillement en eau, qui fait le sujet de cette étude. On l'a remarqué très justement, et ces constatations faites pour Suse s'appliquent rigoureusement à la Mésopotamie et cela d'autant plus que l'apparition généralisée en Sumer d'une civilisation à céramique peinte oblige à des confrontations rigoureuses et dans tous les domaines « dans les trois récipients placés auprès des morts, gobelets, écuelle, petit cratère, on peut reconnaître les trois récipients que la nécessité de la vie quotidienne a placés sur nos tables : le verre à boire, l'assiette à manger, le flacon ou bouteille pour le liquide[2]. » Autrement dit, la vie végétative du défunt continue, sans modification aucune.

Il est peu de sépultures en Sumer où il n'y ait, tout proche du corps, une céramique plus ou moins abondante. De certains des récipients, on peut dire qu'ils ont contenu les provisions solides (grains, dattes, volailles, poissons) placés à la disposition du mort. Mais nul doute qu'on lui avait ménagé en même temps une abondante provision d'eau, l'eau entrant pour une grande part dans l'alimentation du pays. D'autant plus qu'à notre sens une double croyance s'exprime ainsi qui s'appuie sur ce double fait : le premier, que l'eau, partout où elle se trouve, est source de vie ; le deuxième, que l'eau est aussi le seul remède à la soif. Vie et soif. Tels sont, croyons-nous, les deux thèmes qui s'enchevêtrent et qui commandent, bien plus qui exigent, que le mort soit approvisionné très soigneusement en eau.

1) On trouvera un « essai d'un classement des modes de la sépulture » par A. Van Gennep, dans les *Actes du Congrès de l'Histoire des Religions*, 1923, I, p. 360 sq.

2) E. Pottier, *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. XIII, p. 30.

La documentation épigraphique

Avant d'étudier la documentation plus proprement archéologique, examinons d'abord les renseignements que nous pouvons tirer de l'épigraphie. Que disent les Babyloniens de la vie d'outre-tombe ? Notre documentation à ce sujet a été complètement renouvelée par le regroupement systématique de textes nombreux, dont beaucoup sont inédits, dû à E. Ebeling[1]. Les plus importants de ces textes ont été repris par Ed. Dhorme, à l'occasion d'une recension de l'ouvrage de Ebeling et l'éminent assyriologue a réussi sur plus d'un point à améliorer le commentaire originel[2]. Nous nous reporterons très souvent à son étude.

L'un des documents nous a gardé le rêve d'un roi d'Assur, descendu aux enfers et jugé. Nous y voyons dans le plus grand détail, comment au VIIIe siècle (date du texte, qui provient d'Assur et est conservé au Musée de Berlin, sous le nº VAT 10057), on se représente le monde infernal et les scènes qui s'y déroulent. Cela est fort important pour l'explication exacte de nombre de rites funéraires.

Le roi, probablement à la suite d'incubation dans le sanctuaire d'Allatu[3] est emporté en rêve vers le séjour des morts. On savait, par d'autres textes que celui-ci était entouré par sept murailles, percées de sept portes, surveillées par sept gardiens. Les défunts, à leur arrivée, étaient dévêtus[4] et devaient quitter leurs parures pour être amenés devant la divinité du monde inférieur. Ishtar elle-même, dans sa fameuse descente

1) E. Ebeling, *Tod und Leben nach den vorstellungen der Babylonier* (1931).

2) Dhorme, *R H R*, t. CVIII, p. 246 sq. Un tableau d'ensemble de la vie d'outre-tombe et du jugement, dans B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 142 sq., qui n'a pu utiliser qu'une partie des textes rassemblés par Ebeling.

3) Dhorme, *R H R* (CVIII), p. 247.

4) Il est difficile de ne pas songer, à ce propos, au texte de II Corinthiens 5, 3, où saint Paul écrit : « nous gémissons dans cette tente (le corps), désirant revêtir notre habitation céleste, si, toutefois, nous sommes trouvés vêtus et non pas nus ». Le commentaire que l'on donne de ce passage (voir par exemple la traduction dite *du Centenaire*, p. 285) apporte une interprétation toute spirituelle ce qui ne résout pas les « difficultés du texte ». Voir aussi la théorie développée par Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 137.

aux enfers, n'en fut pas dispensée. Le nouveau texte d'Ebeling précise tout cela. Le roi est en effet accueilli par une série de monstres, composés hybrides, où la tête, les bras, les pieds, sont tantôt d'un homme, tantôt d'un animal. Il y a là, par ordre d'énumération : Namtar, le *sukal* de la terre (le vaguemestre), Namtartu son épouse, la Mort personnifiée, le « dieu mauvais », Alluḫappu, Sagḫulḫaza, Ḫumuṭṭabal (= dépêche-toi, emporte), qui est le nautonnier, chargé de faire franchir le fleuve Xubur. Puis un personnage dont une lacune enlève le nom, suivi du « mauvais utukku », de ŠU.MES, de Namerim, de Nedu le portier, d'un démon qui s'appelle « tout est mal », de Lugalurramesh.

Et il y en a d'autres, que le roi ne connaît pas ou n'a pas reconnus. Il les décrit pourtant plus ou moins. L'un d'eux est assez impressionnant : son corps a la couleur de la poix, son visage est celui de Zu, son vêtement rouge et son armement composé d'un arc et d'une épée. Tout proche, sur un trône royal, le « héros Nergal », roi des Enfers, bicéphale, tenant « dans ses deux mains les deux terribles armes *mêshi* ». Nous verrons[1] que le matériel archéologique est sur ce point fort important, pour comprendre cette description et en rendre parfaitement compte.

De part et d'autre de Nergal, six cents dieux, « *grands dieux* », les Anunnaki, juges du monde infernal. On sait que la reine des Enfers, Ereshkigal (Allatu) « *boit l'eau* avec les Anunnaki, mange de l'argile au lieu d'aliment et *boit de l'eau trouble*[2] ».

Nergal saisit le roi par les cheveux et le scrute minutieusement, de part en part. Au moment capital, un personnage intervient, Ishum, qui est tout à la fois le conseiller de Nergal et le défenseur des hommes, puisqu'il « ménage la vie et aime la justice ». « Ne le fais pas mourir, ô roi de la terre ! » s'écrie-t-il. Nergal s'apaise et ordonne que le roi soit confié par

1) Ci-dessous, p. 182, à propos de certaines figurines de l'époque de Larsa.
2) B. MEISSNER, *op. cit.*, II, p. 145.

Bibbu « porte-glaive de la terre[1] » au portier Lugalsula et à Aja qui le fera sortir par la porte d'Ishtar. Le monarque s'en va, sain et sauf, et il se réveille, tout bouleversé d'ailleurs.

Ce texte[2] que nous venons d'analyser sommairement nous renseigne parfaitement sur les croyances des Assyro-Babyloniens touchant la vie dans l'au-delà, de la mort au jugement inclusivement. Mais comme ce jugement aboutit à un acquittement en règle, c'est-à-dire à un retour à l'existence terrestre, il nous faut étudier ce qui se passe pour le défunt lorsqu'il reste au séjour des morts.

Très caractéristiques à ce sujet sont des textes funéraires trouvés à Suse et qui sont du VIe-VIIe siècles av. J.-C.[3]. Comme le remarque Ebeling, leur fonds originel est babylonien, malgré la teinte élamite (la divinité élamite Shugurnak et la faveur en Elam des deux dieux du monde infernal Ishnikarâb et Lâgamâl). Ce sont, dit-il, de vrais « *Vade-mecum* » à l'usage des morts, qui, grâce à eux, savent ce qui doit ou pourrait leur arriver dans l'au-delà. Malgré les difficultés d'interprétation et même de traduction qui ne sont pas toutes soulevées, l'essentiel est facile à dégager.

Le mort exprime le désir d'être jugé :

> Que je m'en aille, mon dieu, mon seigneur
> devant les Anunnaki !
> Que je franchisse le tombeau
> Que je saisisse ta main, devant les dieux grands !
> Que j'entende (ma) sentence, que j'embrasse tes pieds.

Jusqu'ici, tout est dans la note du texte VAT 10057 : jugement devant les Anunnaki et assistance du dieu intercesseur. Le défunt semble d'ailleurs quitter la terre sans grand regret, car il n'y a guère rencontré qu'un « marécage de fatigue et

1) Ou sacrificateur.

2) Tout ce texte dans EBELING, *op. cit.*, transcription et traduction, p. 1-9. Commentaire détaillé par DHORME, *R H R* (CVIII), p. 246-254.

3) SCHEIL, *R A* (XIII), p. 165 sq. ; DOSSIN, dans *Mémoires de la Mission archéologique en Perse*, t. XVIII (1927), p. 88 sq. ; EBELING, *op. cit.*, p. 19-22 ; DHORME, *R H R* (CVIII), p. 253.

de peine » et le dieu lui a « mesuré précieusement l'eau et l'herbe dans le champ de la sécheresse ».

Le texte II, plus court, marque l'intervention de diverses divinités : « Ils (les morts) ont pris le sentier, ils vont sur la route.

Ishnikarâb et Lâgamâl vont devant.
Shugurnak, dans la fosse, dit la parole
Il est à côté du mushekil et il dit... »

Il s'agit toujours évidemment ici de la scène du jugement, surtout si l'on comprend la fonction du « mushekil » comme étant celle du « peseur d'âmes ». Shugurnak enregistre le résultat de la pesée et rend sa sentence en conséquence.

Le texe III est plus difficile. Là où, par exemple, Scheil a traduit :

Ils se sont arrêtés et dans un parc sont couchés
Ceux qui dominaient la terre, possédaient des troupeaux

Ebeling comprend :

Ils se trouvent, ils sont couchés dans les plateaux de la balance
Ceux qui ont le pays, possèdent des brebis et une tonte (?)

Quoi qu'il en soit, l'idée est la même : tous sont jugés, même les riches et les grands de ce monde.

Shugurnak, dans la fosse
dit la parole
Il est à côté du mushekil
et il dit
Pour moi qui suis venu dans l'ombre
d'eau qu'il (me) rassasie !

Il est superflu d'insister sur cette idée, que nous retrouverons d'ailleurs, de l'eau qui possède de telles qualités vitales qu'elle peut tenir lieu d'aliment complet. En ce cas pour la vie d'outre-tombe, mais cela est vrai tout aussi bien pour l'existence terrestre. Est-il besoin de citer ce passage de l'A. T., où Néhémie raconte qu'au moment de la reconstruction de la

muraille de Jérusalem « chacun n'avait que ses armes et de l'eau » (Néh. 4, 23) ?

Les textes qui suivent (IV-VII) sont d'interprétation encore plus malaisée, vu le mauvais état de conservation des documents. Il s'agit du sort des condamnés et par contraste de celui qui attend les bienheureux, qui auront vin, breuvage et nourriture en abondance. Tout cela leur est acquis par le jugement favorable et accordé par l'intervention de personnages de l'au-delà. Ce qui ne supprime en aucune façon les devoirs des vivants. Bien au contraire, et le culte funéraire, par où il faut entendre les offrandes absolument indispensables aux défunts est une nécessité. On sait que pour les Anciens, les non ensevelis erraient sur la terre, fort mal disposés à l'égard des vivants, et que leur hostilité ne s'apaisait qu'avec une sépulture et qu'avec un ravitaillement assuré :

« Celui dont la dépouille est jetée sur le champ, dont l'esprit ne repose pas dans la terre et dont personne ne s'occupe, erre à l'abandon, se nourrit des rogatons de pots et des morceaux jetés dans la rue[1]. »

Il y a là non seulement une croyance populaire, mais une doctrine et les textes nombreux regroupés par Ebeling, permettent fort bien maintenant de discerner les mobiles, à vrai dire très complexes, auxquels on obéissait.

Tout d'abord, parmi les objets qui composent le mobilier funéraire, certains sont destinés aux Anunnaki. On le dit très explicitement dans un document copié à Londres par Meissner, qui raconte l'enterrement d'un roi[2]. Après que le monarque eût été embaumé, on le coucha dans un sarcophage de pierre qui fut scellé. Puis on déposa dans la tombe des objets en or et en argent. Ensuite « des présents pour les princes les Anunnaki et les dieux, qui habitent la terre (un euphémisme pour les enfers[3]) ». Ces offrandes, faites au moment des funé-

1) SCHRADER, *Keilinschriftliche Bibliothek,* VI, I, 264, V, I sq.
2) Ce texte (K, 7856) avait été utilisé par MEISSNER, *Babylonien und Assyrien,* I, p. 428. Il est publié et commenté par EBELING, *op. cit.*, p. 56-58.
3) DHORME, *La Religion assyro-babylonienne,* p. 39 et *R H R* (CVIII), p. 247, n. 3.

railles, et qui constituent ce que l'on appelle « mobilier funéraire », sont donc partie à l'intention du mort, partie destinées aux divinités infernales.

Mais elles doivent être renouvelées souvent, sous peine de mécontenter l'esprit du mort qui non seulement souffrirait dans son repos mais remonterait sur la terre pour se venger de ce négligent oubli. Toutes ces offrandes sont détaillées à plusieurs reprises dans les textes assyro-babyloniens. L'eau y joue, semble-t-il, un rôle important. Un rituel provenant d'Assur (Assur 13.955), en relation avec une opération destinée à rendre la pleine santé à un malade, nous montre comment on s'efforçait d'envoyer dans l'au-delà un animal chargé de la maladie du patient, bien plus, devenu ce patient lui-même. L'un et l'autre ne faisant qu'un, il fallait songer à l'esprit du mort et aux divinités infernales. Ainsi « à trois reprises, il faudra apporter à Ereshkigal, l'offrande funéraire, déposer un vase plein d'orge... *verser de l'eau*, de la bière, du grain grillé, du miel, de la crème, de l'huile, à l'esprit du mort de ta famille, apporter un sacrifice funéraire..., l'imprécation « le « grand dieu (est) ton frère », devant Ereshkigal réciter[1] ».

Un rituel de même type, lui aussi, en vue d'assurer la guérison d'un malade, prévoit dans le sacrifice funéraire, *la libation d'eau* répétée deux fois[2].

Un autre texte, toujours à destination salvatrice, prévoit que l'imprécateur s'engage dans la steppe, image du monde infernal, avec le portrait du malade et divers présents qui sont apportés devant Shamash, qui fait figure, à la fois de juge et de guérisseur. Le malade qui meurt théoriquement, comparaît devant lui. Shamash, en accord avec son père Ea, *l'asperge d'eau*, c'est-à-dire d'eau de vie[3]. Le mort renaît. Ce détail est des plus importants, car il nous montre quelle efficacité ou mieux quelle puissance de vie, on attribuait à l'eau. On se

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 68-69.
2) Ebeling, *op. cit.*, p. 69 ; le texte, d'après une photographie du Musée de Berlin.
3) Ebeling, *op. cit.*, p. 76.

rappelle d'ailleurs que la déesse Ishtar en fut aspergée avant de quitter les enfers, les eaux de l'arallu faisant revivre les morts[1]. De même si Adapa n'obtint pas la vie éternelle, c'est qu'il avait refusé le pain et l'eau que lui offrait Anu.

Mais il est évident que les renseignements les plus intéressants pour notre étude sont ceux que nous pouvons tirer des textes qui sont spécialement en rapport avec le culte funéraire. En l'espèce, les rites prévus pour préserver les humains des manifestations, redoutables pour eux, des esprits des morts. Nombreux sont les documents[2].

Un homme saisi par l'esprit d'un mort, doit pour l'apaiser, se livrer à une série d'opérations ainsi définies : parer l'image d'un dieu-fleuve, puis l'invoquer. Si cela ne suffit pas, faire trois images *(ṣalma)* d'argile, une d'un être à tête de lion et dont les yeux sont enduits de pâte rouge, l'autre du démon *Mimma limnu* (tout est mal), la troisième d'un magicien et d'une magicienne. Suivent des gestes rituels à l'intention de Shamash, des Anunnaki et de Gilgamesh. Par deux fois, on rencontre une *libation d'eau*[3] :

> *mê ellûti tasalaḫ,* de l'eau pure tu verseras (ligne 37)
> *mê tanaqi,* de l'eau tu verseras (ligne 45).

La deuxième colonne du même texte (VAT 8910) énumère des prières à Shamash « le juge », et surtout à Gilgamesh, « roi parfait, juge des Anunnaki, plus sublime, plus sage, plus grand que les hommes, qui domine les étendues du monde, prince de la terre, maître des Enfers » qui a reçu de Shamash « le droit et la décision » et « devant qui s'agenouillent les rois, les gouverneurs et les princes ». C'est lui surtout que l'on implore, devant qui on fait aussi une *libation d'eau* (ligne 26)[4]. En complétant cette colonne avec le texte VAT 13657, on voit de même que l'homme aux abois, pour conjurer les esprits,

1) ZIMMERN, *K A T*³, p. 524 sq.
2) Ceux-ci sont groupés sous le § 30, dans EBELING, *op. cit.*, p. 122-154.
3) EBELING, *op. cit.*, p. 126.
4) *Ibid.*, p. 128.

leur a apporté leur nourriture et a *répandu de l'eau* (ligne 19)[1].

La troisième colonne (VAT 13657), mentionne de nouvelles invocations à Gilgamesh, aux Anunnaki, à l'esprit des morts de la famille et ici l'imploration se fait pressante :

Esprit des morts de mon père, de mon grand-père, de ma mère, de ma grand'mère, de mon frère, de ma sœur, de ma famille, de ma parenté et de mes proches, autant que vous reposez dans la terre, je vous ai offert un sacrifice funéraire,
j'ai fait pour vous la libation d'eau[2], je vous ai soignés, je vous ai hautement glorifiés, je vous ai hautement vénérés...

Suit une invocation à Namtar « le vizir de la terre », à Ningizzida « le guzalû de la large terre », à Nedû « le portier en chef de la terre », qui sont priés de renvoyer le mauvais esprit « dans le pays d'où il n'y a pas de retour ». En échange de quoi, le suppliant s'engage : « *je donnerai à boire à vos aïeuls de l'eau fraîche* » (ana arûtikunu mê (mesh) kaṣûti lushki)[3]. Le texte se termine par une invocation qui prévoit l'éventualité où l'esprit malfaisant serait celui d'un mort abandonné et négligé par les siens. Plusieurs divinités, Shamash, les Igigi (dieux terrestres), les Anunnaki, Lugalgirra, Ninazu, Ningizzida et Ereshkigal sont invoquées.

Un deuxième document (VAT 8244) témoigne des mêmes préoccupations. Il débute par une invocation devant Shamash, qui est prié de ne pas laisser réapparaître devant un tel, l'âme du mort. Ensuite il convient de façonner en argile l'image du défunt, dont l'esprit s'avère malfaisant. Puis il faut offrir le sacrifice rituel aux dieux Shamash, Gilgamesh, aux Anunnaki, auxquels se joint l'esprit du mort. On énumère des dattes, de la fleur de farine, de la bière et un vase de laḫannu. Suit une prière, à répéter trois fois, devant Shamash. Le rite se termine par une opération de magie sympathique : on enferme dans la tombe, les images d'argile[4]. Et cela n'est

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 129.
2) *Ibid.*, p. 131.
3) *Ibid.*, p. 132.
4) *Ibid.*, p. 134.

pas sans jeter une lueur sur l'interprétation des innombrables figurines d'argile qui sortent des fouilles et qui risquent fort d'être, en partie, ces images dont parlent les textes et qui étaient fabriquées par les vivants pour écarter les esprits redoutés et malfaisants des défunts. Dès l'instant où ces figurines étaient censées représenter le disparu, en les déposant solennellement dans les tombeaux, on pensait y fixer en même temps le mort dont on se garait.

Si le revenant est un inconnu ou un connu, pour l'éloigner il faut de même façonner l'image du mort, la placer sur le lit du malade. Au milieu du troisième jour, devant Shamash, on offrira un sacrifice qui se compose de dattes, de fleur de farine, de bière, d'encens (parfum de cyprès), tout cela étant précédé par une *libation d'eau pure* (mê ellûti tasalaḫ). Puis suit une longue invocation à Shamash, à répéter trois fois. Cela se termine par l'enfouissement à l'ombre d'un arbre épineux, de cette image d'argile que l'on recouvre d'un mélange de farine et de moutarde ; enfin par une *libation de bière* à Ea, Shamash et Marduk, dans un débit dont on a barricadé la porte. En vue naturellement d'empêcher le retour du mort[1].

Une autre cérémonie est aussi prévue. On mélange de l'eau de différentes origines (fleuve, puits, canal) et on en remplit la corne d'un taureau. Un prêtre la tient de la main droite, de la gauche élève un flambeau et récite une prière à Ishtar[2].

Dans deux autres rites d'invocation, avec le même dessein, il est prévu une *libation d'eau pure* (mê ellûti) devant Shamash, puis un *mélange d'eau*, de provenance variée (puits, fleuve, canal) versé dans une corne de taureau qu'élève cette fois le malade lui-même, en faisant monter sa prière devant Ishtar. Celle-ci est suivie d'une prière à Shamash, à qui l'on demande d'écarter l'esprit malfaisant, loin du suppliant dési-

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 135.
2) *Ibid.*, p 135-136.

gné nommément. Lorsque cela est dit et fait, on doit *répandre l'eau contenue dans la corne* et comme on doit ensuite nommer le mort, cette libation apparaît bien lui être destinée[1].

Le texte VAT 8237 est composé d'une façon analogue. Dans un cas de possession, on doit au coucher du soleil, balayer le sol, *l'arroser d'eau pure* (mê ellûti tasalaḫ), installer un brûle-parfums, répandre de la bière et façonner dans l'argile, la figure du mort. Et pour qu'il n'y ait aucune confusion, sur cette image, on écrit le nom, sur le côté gauche : « Image de l'esprit du défunt, de l'espion, de la méchante maladie qui a saisi un tel, fils d'un tel[2]. »

Suivent des invocations à Shamash et à Gira. Tous deux sont priés de chasser la maladie du corps du patient et on les y aide, en enfermant dans un vase, la figurine d'argile.

La suite du document précise le cas où le possédé ne semblerait pas débarrassé. La cérémonie débute comme précédemment : au coucher du soleil, on balaie, puis on arrose le sol avec de *l'eau pure*, on dresse un autel (?), on répand des dattes, de la fleur de farine ; un brûle-parfums est disposé, des vases sont placés, un est *rempli d'eau*, l'autre de bière. Ensuite le rite devient plus contraignant. Une figurine d'argile est façonnée et dans le nez du personnage, on passe un fil d'or qui semble servir à lui attacher les mains derrière le dos, très nettement pour le réduire à l'impuissance[3]. Et cela se termine par une invocation à Shamash, Ea, Marduk, dont l'intervention est sollicitée avec d'autant plus d'ardeur que le possédé n'a de repos ni jour ni nuit et que l'influence malfaisante « s'enfonce dans sa tête diminue sa vue, dessèche son palais, paralyse sa chair, dessèche tout son corps ». Et cet esprit, qu'il soit « l'esprit d'un mort de la famille ou de la parenté, ou celui d'un homme victime d'un carnage, ou qu'il soit un esprit vagabond », on doit pouvoir l'apaiser. Que Shamash en soit

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 137.
2) *Ibid.*, p. 138.
3) Ceci rappelle des figurines ainsi ligotées, trouvées dans des fouilles palestiniennes.

témoin : on lui apporte des vêtements pour qu'il s'habille, des souliers pour qu'il se chausse, une ceinture pour ses hanches, une *outre d'eau pour qu'il y boive*, de la farine de malt et des provisions de route. Que Shamash, Marduk, Ea, chassent l'importun et qu'ils le remettent aux mains de Nedu « le grand portier de la terre ». Que grâce à toutes ces interventions, le malade soit délivré et retrouve la plaine santé[1].

Deux textes provenant d'Assur reproduisent des indications similaires. Il s'agit toujours et avant tout d'apaiser l'esprit du mort par des offrandes, placées en quelque sorte sous le patronage de Shamash, que l'on invoque en ces termes :

Shamash, je t'ai appelé, entends-moi

Que devant ta face, je puisse être rassasié de vie. L'esprit d'un mort *(eṭimmu)*[2] m'étouffe

L'esprit d'un mort s'est approché de moi, l'esprit d'un mort m'a atteint

L'esprit d'un mort m'a poursuivi, l'esprit d'un mort ne se retire pas de mon corps

Toute ma chair ils dévorent, les nerfs de mes membres ils lient, dans ma tête ils s'établissent

...ils pillent, ils entretiennent la souffrance en moi, un *eṭimmu* s'est introduit et m'a dévoré ! De mon corps puisse-t-il être détaché !

Je lui apporterai l'offrande funéraire, je lui *donnerai à boire l'eau* de l'offrande funéraire[3]...

Et un peu plus loin : « *Qu'il puisse boire frais l'eau* (de l'outre ?)[4]. »

Cela est suivi d'une tentative d'identification de l'esprit du mort, qui pour l'auteur est visiblement celui d'un mort laissé sans sépulture, qu'il soit tombé dans la steppe, dans l'eau, dans une rivière, dans une citerne, ou qu'il soit mort de faim ou de soif, ou qu'il ait péri dans un feu, dans un incendie, dans un temple, dans un canal ou un fossé. Quoi qu'il en soit, après plusieurs invocations « par la vie d'Ea, de Marduk, des grands dieux du ciel et de la terre « il faut faire *une libation d'eau* (mê inaqi (ki)-ma). Si cela ne donne pas le résultat escompté, il faudra renouveler le rituel une deuxième ou une

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 140-42.
2) On peut aussi rendre *eṭimmu* par « spectre » ou « revenants ».
3) Ebeling, *op. cit.*, p. 145.
4) *Ibid.*, p. 145.

troisième fois, offrir de *l'eau* versée dans un crâne de chien, puis s'adressant à l'esprit :

> Esprit, qui m'a saisi et ne s'éloigne pas de mon corps
> Dans le crâne d'un chien, je *répands pour toi de l'eau,*
> mê(meš) *anaqqi-*[*ka*].

Le texte ajoute : « Il doit *répandre cette eau*, alors cet esprit (s'éloignera[1]). » Il est difficile de souligner davantage quelle relation étroite existe entre libation et délivrance du patient, évidemment parce que l'eau a, par excellence, entre autres vertus, celle de l'apaisement.

Le document qui termine cette série (CT. XXIII, pl. 15 sq., VAT 8252) confirme ce que nous savions par ailleurs sur les rites de protection et d'éloignement des esprits infernaux, en y ajoutant cependant quelques détails nouveaux. A propos de l'esprit inquiétant que l'on s'efforce d'identifier, nous trouvons ces formules intéressantes : « Qu'il s'agisse... de l'esprit d'un mort oublié, ou de l'esprit d'un mort qui avec un nom n'est pas nommé, ou d'un esprit dont personne ne prend soin, ou d'un esprit qui (n'a personne qui lui apporte l'offrande funéraire)... ou d'un esprit d'un homme tué par les armes, ou de l'esprit de quelqu'un mort par suite d'un péché contre un dieu ou d'un délit contre un roi[2]... » Toutes ces précisions sont à noter, car elles éclairent les croyances antiques, tout à la fois en insistant sur la nécessité de l'offrande funéraire et en indiquant certaines des causes auxquelles on attribuait certains décès.

Le rituel qui est décrit rappelle ceux que nous avons déjà analysés. Une offrande est préparée, composée de pains, de grains rôtis et *d'eau* de diverses provenances (puits, rivière, canal). Suivent plusieurs invocations contre les esprits infernaux, avec la protection d'Abatu « l'épouse du roi » (ashshat sharri), d'Ereshkigal, de Ningeshtinanna « la secrétaire des dieux » et naturellement de Shamash, dont la toute-puissance

1) EBELING, *op. cit.*, p. 146.
2) *Ibid.*, p. 147.

est soulignée avec intention, car elle est seule capable de démasquer l'esprit quel qu'il soit. Ici le rite se complique. Il faut faire deux images : une en argile, du mort que l'on soupçonne, l'autre en cire, du malade. Toutes deux seront déposées dans le tombeau familial. Il est clair que l'on espère ainsi détourner le mort du vivant, puisqu'on lui donne, comme substitut, sa représentation. L'image pour la réalité. Cependant les invocations reprennent, à Ea, Shamash, Zaqar « dieu du rêve », Ereshkigal, Ninazu et Nergal.

Une autre partie du rituel mérite une mention spéciale. Il s'agit, cette fois encore, de la fabrication de deux images, une du vivant et une du mort. Celle-ci après avoir été placée dans un pot (karpat laḫannu), est enfermée dans la tombe. Celle-là, dans un vase, reçoit une libation *d'eau* et une deuxième fois, il est précisé que *cette eau est pure* (mê ellûti). Suit une onction d'huile, devant Shamash, après quoi le malade doit rentrer chez lui[1].

Les derniers paragraphes du texte reproduisent des opérations déjà connues. Au matin (au lieu du coucher du soleil) devant Shamash, *libation d'eau pure* sur le sol balayé (ina [pân (il) Shamash] qaqqara tashabit mê ellûti tasalaḫ) encens, bière. Mais aussi offrandes moins agréables : de l'urine d'âne, que, par trois fois, on verse pour chasser et tenir éloignés les esprits infernaux[2]. Ce procédé radical n'est qu'une exception et on l'emploiera probablement si le reste échoue, car on envisage plutôt l'offrande traditionnelle, en aliments et en liquides, eau et bière.

Offrande qui, nous l'avons vu, est destinée partie à l'esprit, partie aux dieux divers du monde infernal, Anunnaki auxquels s'ajoute Shamash. Ceci est encore bien indiqué dans une tablette provenant de Qalaat Shergat et appartenant à la collection E. Tisserand[3]. Celle-ci mentionne tout à la fois, du vin, de l'eau, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, de la

1) Ebeling, *op. cit.*, p. 151.
2) *Ibid.*, p. 152.
3) Scheil dans *R A*, XVIII (1921), p. 18 sq. ; Ebeling, *op. cit.*, p. 160.

viande d'agneau, de mouton et divers produits difficiles à identifier par suite de la mutilation du texte.

A tous ces textes, il faut en ajouter d'autres mieux connus, et tout aussi explicites. Le passage classique si l'on peut dire, est celui des Cônes d'Urukagina, roi de Tello : « Un cadavre dans la tombe était-il placé, 7 urnes de shikaru pour sa (boisson), 420 pains pour sa (nourriture) 120 qa de grains... un vêtement, un chevreau... » Un peu plus soin : « Si dans le ... d'Enki, un homme était placé, 7 urnes de shikaru pour sa (boisson), 420 pains pour sa (nourriture), 120 qa de grains...[1] » Le même texte donne encore d'autres chiffres qui attestent tous quelle importance on attachait au ravitaillement du mort. Ce dont profitaient des prêtres peu scrupuleux et qui amena l'intervention du roi.

Nous avons cité déjà celui qui dépeint l'esprit vagabond « dont personne ne s'occupe » et qui se nourrit des rogatons de pots et des morceaux jetés dans la rue. Contraste avec celui qui est tombé dans le combat et qui « repose sur un lit et *boit de l'eau pure*[2] ». Et certainement cette eau est plus encore qu'une récompense, mais bien une nécessité.

Aux documents nombreux que nous avons analysés ci-dessus et qui font à l'eau une telle place dans les rites d'offrande funéraire, il faut encore ajouter ce détail de la mentalité des Assyro-Babyloniens, particulièrement préoccupés d'avoir après leur mort, quelqu'un pour faire cette libation : parent, ami ou à défaut fonctionnaire spécialement affecté à cet office et appelé *nâq-mê* (verseur d'eau)[3]. On se souvient que le père adoptif de Sargon d'Agadé était précisément un *nâq-mê*[4]. Et le désir d'avoir une postérité était certainement commandé en grande partie par cette préoccupation de ne pas manquer d'eau dans l'au-delà.

1) Thureau-Dangin, *I S A*, p. 79, 81, 83.
2) E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, 1, 264, V, I sq. Dans B. Meissner, *op. cit.*, II, p. 147. Le P. Lagrange ne pense pas que ce sort privilégié appartienne au soldat tombé au combat, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 365, n. 1.
3) B. Meissner, *op. cit.*, I, p. 428.
4) Dhorme, *Revue Biblique*, 1926, p. 238, n. 13.

A un homme pieux, qui a laissé en place un sarcophage, on promet cette récompense que « dans le monde des vivants, son nom restera en bénédiction et que dans le monde inférieur, son esprit libéré, *boira de l'eau pure*[1] ». Et très vraisemblablement, celle que les vivants lui apporteront régulièrement.

Assurbanipal, on s'en souvient, se flattait d'avoir établi « pour les esprits des rois, ses ancêtres, des dates fixes pour le rite de la *libation d'eau* qui était tombé en désuétude ». En revanche, il condamne les esprits de ses ennemis, les rois de Suse, à une existence sans repos « en emportant leurs ossements en Assyrie, en les privant de sacrifices et de *libations*[2] ». On ne saurait trop insister sur un pareil texte, qui souligne la dépendance étroite qui existe entre le défunt et d'une part une sépulture intacte et de l'autre, un ravitaillement en aliments solides et liquides.

D'autres documents moins souvent cités, sont tout aussi convaincants. Tout d'abord ce texte tiré du Cylindre A de Gudéa : « Il alla vers le temple de Gatumdug, vers sa chambre de repos, il offrit un sacrifice, *versa de l'eau fraîche*[3]. » Que ce ne soit pas une libation funéraire, c'est évident, mais si nous la mentionnons, c'est parce qu'elle est faite à une déesse mère, créatrice de fécondité et de fertilité et qu'un pareil rite doit certainement être rattaché à l'idée de la vie.

Mais on trouvera celle du « rafraîchissement » très nettement affirmée au temps du même patési et nous ne pensons pas que l'on ait jamais attiré l'attention sur ce texte pourtant significatif : « ...les héros morts... *leur bouche auprès d'une fontaine il plaça*, leurs noms au milieu des dieux, Gudéa patési de Lagash, les fit resplendir[4]... »

Il nous semble aussi intéressant de citer ici cette malédiction qui, sur le Code de Hammurabi, est prévue contre qui

1) B. Meissner, *op. cit.*, II, p. 147.

2) Textes cités par A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, p. 161 ; Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung in Alten Testament*, p. 132-133.

3) Thureau-Dangin, *I S A*, p. 139, cylindre A de Gudéa, col. II, l. 24-25.

4) *Ibid.*, p. 171, cylindre A de Gudéa, col. XXVI, l. 15-19.

gratterait le nom du roi et y graverait le sien à sa place.

...« Que Anu brise son sceptre. Que En-lil lui donne des jours peu nombreux, des années de disette, la mort du regard de l'œil, la ruine de sa ville. Que Bêlit décrète l'échappement de sa vie comme l'eau. Que Shamash l'arrache de parmi les vivants, *en bas sous terre, que ses Manes il prive d'eau*[1]... »

On rapprochera volontiers cette malédiction d'une tablette kassite publiée par A. Boissier : « Celui qui effacera le nom écrit et qui dans ce document écrira son nom, que les dieux qui sont nommés sur cette tablette, le maudissent... de la nourriture et *de l'eau qu'il en soit privé*[2]... » Et bien que rien ne nous dise explicitement qu'il s'agisse là d'un ravitaillement funéraire, les analogies permettent de le supposer.

Mentionnons enfin, pour terminer cette nomenclature, un texte de Drehem, publié par l'abbé de Genouillac et repris par Ebeling, qui apporte sur plusieurs points une nouvelle traduction[3]. C'est ainsi que ce document qui fait partie d'un rituel contre la mort, ici amenée par la fièvre, mentionne et les Anunnaki et *l'eau de vie :*

> l'eau de vie, sa main doit la laisser couler !
> de sa main droite, il doit la lui verser,
> de sa main gauche, il doit la lui laisser couler.

Mais les difficultés d'interprétation[4] empêchent d'en tirer davantage.

La documentation archéologique

Étudions maintenant une documentation plus spécialement archéologique. Force nous est naturellement de nous

1) Scheil, *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. IV, p. 127.
2) A. Boissier, *Revue d'Assyriologie*, XXIX, p. 100.
3) H. de Genouillac, *La Trouvaille de Drehem*, p. 19 ; Ebeling, *op. cit.*, p. 170-171.
4) On jugera de leur importante divergence, d'un auteur à un autre, par un seul exemple. Le passage que nous venons de citer, est traduit ainsi par de Genouillac :

> *sa main arrête l'inondation*
> *de sa main fidèle, il... le pays,*
> *de sa main . il protège le pays.*

limiter et nous prendrons d'abord quelques exemples dans les fouilles d'Ur, de Lagash (Tello) et de Larsa. Sur ces trois sites, des installations funéraires ont été étudiées, qui, bien distinctes des habitations, autorisent certaines conclusions.

Dans la masse des renseignements qu'apporte la publication définitive du « cimetière » d'Ur, il est difficile de faire un choix. Les 1.852 tombes explorées ont abandonné, comme on sait, un énorme butin avec leur mobilier funéraire. Sans parler des bijoux, des parures ou des objets de tout genre, propriété des rois, reines ou de leurs suivants, il faut signaler que la vaisselle, qu'elle soit d'or, d'argent, de cuivre ou simplement de terre, est particulièrement abondante. Et qui dit vaisselle, dit, par conséquent, alimentation. Un seul coup d'œil sur la vaisselle d'or, d'argent, de pierre de Meskalamdug ou de la reine Shubad, sur les lits de vases déposés dans les puits de certaines tombes, souligne suffisamment cette préoccupation d'assurer aux morts une surabondance de récipients. Certains ont conservé les restes des victuailles préparées. Beaucoup sont vides. Vides maintenant, car rien n'empêche d'admettre qu'ils furent remplis d'un breuvage rafraîchissant au moment des funérailles. Ce qui rendrait fort bien compte d'un détail remarqué souvent : de grandes jarres dont l'ouverture est très soigneusement recouverte par une petite assiette, destinée à protéger le contenu contre toute terre d'infiltration. Comme la jarre est absolument vide, on est tout naturellement amené à conclure qu'elle contenait de l'eau et que celle-ci s'est écoulée à travers l'enveloppe poreuse du récipient.

Mais la seule présence des vases, fussent-ils nombreux, ne force sans doute pas la conviction. Il existe pourtant et précisément dans ce que l'on pourrait appeler la tombe royale « type », une installation très caractéristique qui mérite examen.

La tombe 1054 est, dit Woolley « l'exemple le plus complet d'une tombe royale qui nous ait été conservé et il illustre beau-

coup mieux qu'aucun autre le rituel de la sépulture[1] ». La tombe proprement dite, qui est celle d'une femme, dont le nom est resté inconnu, faute de texte, est recouverte d'une superposition de dépôts, soigneusement étagés, coexistant avec des ensevelissements, attestant évidemment des sacrifices humains. Sous ses dépôts et sépultures secondaires, le tombeau en pierre, avec une voûte en encorbellement, renfermait cinq corps : celui d'une femme et de quatre hommes, sacrifiés avec elle. Dans le fond même du puits et immédiatement sous le tombeau, un drain en terre cuite fut dégagé, bourré, intérieur et extérieur, de tessons[2]. Réservé pour les offrandes liquides ou pour l'évacuation des humeurs de décomposition des corps, Woolley penche pour la seconde interprétation[3].

On peut en effet discuter sur la destination exacte de ce drain, mais un autre détail n'est pas douteux. En dehors de la chambre sépulcrale, mais tout proche d'elle, un autre drain de six anneaux de céramique, affleure à un niveau qui a été marqué par les traces de dépôts sacrificiels. C'est certainement un des témoins des libations qui furent faites aux défunts — ou à la défunte — au moment d'une des cérémonies qui accompagnèrent la fermeture du puits funéraire. Le fouilleur a d'ailleurs remarqué qu'à l'inverse des drains qui sont d'habitude percés de trous quand il s'agit de la simple évacuation des eaux usées, la canalisation verticale de cette tombe est aménagée de façon à ce que l'eau soit dirigée le plus loin possible en profondeur, si bien « qu'elle semblerait être une espèce *d'apsu*[4] ».

En remontant vers la surface, Woolley signale encore, sur la face N.-E. du puits un drain, qui appartient à la tombe mais dont il ne s'explique pas la raison[5].

Quoi qu'il en soit, l'aménagement que nous venons de

1) Woolley, *Ur Excavations : The Royal Cemetery*, II, p. 97-107.
2) *Ibid.*, une coupe du puits funéraire, fig. 16, p. 103.
3) Woolley, *op. cit.*, p. 104.
4) *Ibid.*, p. 104, n. 1.
5) *Ibid.*, p. 98 et fig. 15.

décrire sommairement semble bien avoir été consacré à la libation funéraire. Car il se trouve nettement circonscrit et sans relation avec une habitation. Ce qui n'est pas toujours le cas. Voilà pourquoi il nous semble difficile d'accepter sans réserve la documentation qui nous avait été apportée par les travaux de Koldewey, à Shurgul et el-Hibba[1]. L'explorateur croyait en effet avoir trouvé la preuve que l'on se préoccupait d'assurer aux morts une provision d'eau et il signalait à l'appui de sa thèse — qui est juste — les manchons d'eau et les citernes par lui dégagées. On en dirait tout autant du puits de Nippur, mentionné par Hilprecht[2]. L'habitude des Sumériens ayant été d'enterrer très souvent dans le sous-sol de leurs maisons ou des cours intérieures de leurs habitations, on ne saurait se montrer trop attentif à ce fait que si, à proximité des tombes, on trouve des puisards, des drains et même des puits, ceux-ci sont sans rapport aucun avec l'installation funéraire.

Pour la même raison, il ne semble plus possible désormais d'accepter ce que Cros écrivait, il y a une trentaine d'années, dans son journal de fouilles à Tello, à propos de la « Nécropole du Tell H[3] ». Ce que le vaillant explorateur appelait « enclos funéraires », est évidemment tout un complexe d'habitations, où l'on enterra, selon la coutume, dans le sous-sol des chambres.

Cette réserve faite, toutes les autres constatations de Cros sont utilisables, spécialement celles qui concernent le mobilier funéraire. Le successeur de E. de Sarzec avait noté, lui aussi, cette coutume de « placer près de la main du mort, ou même sous cette main relevée vers sa tête, et par conséquent à mettre dans le voisinage de sa bouche, un vase contenant soit des aliments, soit de l'eau ou quelque autre liquide[4] ». Coutume dont il est superflu de dire qu'elle est attestée sur tous les chantiers.

Mais il nous faut revenir à une documentation plus pro-

1) Koldewey, *Die Altbabylonischen Gräben..* dans *Z A*, t. II, p. 403-430.
2) Hilprecht, *Die Ausgrabungen Der Universität von Pennsylvania im Bel-Tempel zu Nippur*, p. 39. Cité dans Lods, *op. cit.*, p. 172.
3) Cros, *Nouvelles Fouilles de Tello*, p. 120-122.
4) Cros, *op. cit.*, p. 128.

prement architecturale. Dans sa campagne 1930-31, Woolley dégageait les tombeaux monumentaux des rois de la III[e] dynastie, Dungi et Bursin[1]. Ces tombes attestent des rites funéraires tout différents de ceux qui étaient connus par les premières tombes royales. En effet, par-dessus des chambres réservées aux corps des défunts (non retrouvés puisque tout était violé et pillé au moment de la découverte) il y avait une véritable maison ou mieux un groupe de maisons, que le fouilleur interprète comme le lieu réservé après les inhumations, pour le culte funéraire des rois d'Ur divinisés[2].

Ce qui semble d'ailleurs bien indiqué, car ces installations se comprendraient difficilement autrement. Il convient par conséquent, d'examiner si, dans ce complexe d'habitations à destination cultuelle, il n'y aurait pas des éléments attestant des rites de libation. Or il est déjà remarquable que dans la cour de la maison qui s'élève au-dessus du tombeau de Dungi, une grande cuve, en terre, garnie de bitume, était encore en place[3]. Un drain s'ouvrait au centre même de cette cour, s'enfonçant dans le sous-sol et la pente amenait toute l'eau à la bouche de ce conduit. Même dispositif dans la cour de l'annexe S.-E., dite de Bursin, où un puits ou un drain, faits de briques jointoyées au bitume est dégagé. Même dispositif dans la cour de l'annexe N.-O., avec en supplément une cuve en terre[4]. Il est difficile de voir ici autre chose que des installations en relation avec le désir de posséder une provision d'eau et d'en diriger une partie vers le sous-sol où se trouvent les tombes.

Il y a plus : dans les pièces 5 et 8 de la construction de Dungi on a repéré tout un système de canalisations, assez compliquées d'ailleurs, que Woolley croit avoir servi à amener l'huile d'une libation vers un foyer où elle aurait été enflammée[5]. Des autels identiques se retrouvent dans cer-

1) Woolley, *The Antiquaries Journal,* XI, n° 4, p. 344 sq.
2) *Ibid.,* p. 354.
3) Woolley, *op. cit.,* pl. XLI, fig. 1.
4) Pour ces diverses installations, Woolley, *op. cit.,* p. 346, 355, 357.
5) Autel de la chambre 5, Woolley, *op. cit.,* p. 349 et pl. XLI, 2.

taines des chambres des annexes (4 et 6 de l'annexe N.-O, et 5 et 6 de l'annexe S.-E.). C'est la présence de cendres sur un point qui a conduit Woolley à voir là des restes d'autels à combustion d'huile. Mais une seule constatation ne suffit pas, croyons-nous, pour n'y voir que cela et nous serions très porté à croire qu'à côté de la libation et de l'offrande de l'huile, terminée par un feu, il y ait eu, en même temps, une libation d'eau, faite immédiatement au-dessus des tombes. En tout cas, la présence des drains, puits ou cuves, dans les cours, atteste bien que l'on se préoccupait d'assurer aux défunts, une provision d'eau aussi importante que celle que l'on jugeait nécessaire aux vivants.

Il est regrettable que les tombeaux des patésis que nous avons dégagés nous-même à Tello, durant les campagnes 1931-32 et 1932-33 aient été et violés et si endommagés, spécialement sur les superstructures[1]. A Tello comme à Ur, puisque nos tombes sont à peu près contemporaines de celles de Dungi et de Bursin, l'évolution du rituel funéraire est parfaitement établie. C'en est fini des sacrifices humains et des tombes dont l'accès est caché et impossible. A Tello, comme à Ur, les fidèles, parents ou citoyens, continuent à venir en pèlerinage aux hypogées, même après les funérailles des princes ou des rois. A Tello, cette vénération posthume a lieu dans le passage dallé, aménagé au centre et en contre-bas de l'hypogée[2]. A Ur, ce culte est fixé dans la construction qui s'élève au-dessus des tombeaux. Simple nuance de détail. Le rite est le même.

Si à Ur il est possible de retrouver, comme nous le croyons, des installations en relation avec des rites de libation, qu'en est-il à Tello ? A Tello, il faut noter tout d'abord que dans la masse des dépôts recueillis par nous sur le dallage entre les deux groupes de tombes, la proportion de céramique était très forte. Céramique en grande partie de petit module, à

1) *R A*, XXIX (1932), p. 45-57 ; XXX (1933), p. 169-171.
2) *R A*, XXIX, pl. I, face à la p. 47.

allure votive par conséquent. Il en est tout autrement des pièces recueillies sur la voie qui, en plan incliné, amenait vers ce passage central. Là, de la grosse céramique était déposée en véritables lits, mais cette fois en assez mauvais état. Il est probable que tous ces dons apportés sans aucun doute, aux patésis défunts, étaient définitivement consacrés à leur intention, au moment où on les cassait. Et l'on cassait pour perdre en quelque sorte son droit de propriété. Il n'est pas interdit d'ailleurs de penser que celui qui vouait l'objet, après l'avoir cassé, en gardait pourtant un morceau qu'il emportait chez lui. Car comment expliquer que, dans la profusion des figurines cassées, recueillies à cet endroit en particulier, il ait été impossible de compléter, l'un par l'autre, les fragments recueillis ? Et ce faisant, le dédicant croyait sans doute se trouver dans un rapport plus étroit avec le grand mort dont il était venu vénérer la mémoire.

Mais cela ne doit pas nous écarter du rite que nous étudions. A cette première constatation que la céramique était dans l'hypogée des patésis de Tello, particulièrement abondante, s'en ajoute une autre. Dans ce que nous avons appelé « enclos funéraires [1] » nous avons dégagé, accolés aux murs extérieurs des tombeaux, des massifs que nous identifions avec des autels. Identification que nous croyons pouvoir justifier facilement pour les raisons suivantes : nous avons d'abord constaté que ces « autels » faisaient rigoureusement corps avec l'ensemble, en ce sens que leurs briques sont encastrées dans la maçonnerie de l'édifice. Ils ne cachent aucune porte (hypothèse qui pouvait être envisagée) et ne masquent rien. Ils ne répondent à rien dans la technique architecturale, en ce sens que la construction ne les réclame pas à cette place. Il faut donc maintenir l'explication par une raison rituelle. Ceci est d'autant plus probable désormais que les fouilles d'Ur (campagne 1931-32) ont fait connaître une installation où la fermeture des tombes donna lieu à une série de

1) *R A*, XXIX, p. 50.

cérémonies rendant compte des autels superposés dans le puits funéraire[1].

C'est ainsi que nous comprenons les autels de nos enclos. Ils furent utilisés au moment de la fermeture des tombes, puis disparurent comme les autels d'Ur, sous le manteau des terres, sans pourtant cesser d'être absolument utilisés. En effet, au cours d'un examen très attentif du monument, nous avons remarqué qu'au-dessus d'un des autels tout au moins (enclos sud), une véritable canalisation avait été aménagée dans un pilier d'angle, canalisation dont le départ émergeait dans la superstructure du monument et qui se poursuivait en direction de l'autel[2]. Cette canalisation était soigneusement murée à l'extrémité supérieure. Ce qui prouve qu'à un moment donné elle cessa d'être utilisée, mais elle l'avait été pendant un certain temps : des superstructures du monument on pouvait donc, même après que tous les enclos avaient été comblés et étaient devenus inaccessibles, faire des libations qui se trouvaient dirigées vers l'autel enfoui.

Des constatations faites au cours du dégagement de plus de 300 tombes à Tello, à Larsa ou à Mari, n'ont pas apporté de renseignements plus explicites. On peut seulement noter l'abondance de la céramique dans le « mobilier funéraire », céramique en grande majorité vide, c'est-à-dire qu'elle ne contenait aucun reste d'aliments solides (grains, dattes, ossements d'animaux). Deux tombes étaient assez caractéristiques : une, à Tello, se présentait avec son entrée encadrée par deux grandes jarres déposées sur des socles de terre[3] ; à Larsa, un bassin cylindrique en céramique était placé tout contre un tombeau voûté, qui ne pouvait servir qu'à une réserve d'eau, à l'intention des défunts tout proches[4].

Telles sont les installations qui nous donnent une première

1) WOOLLEY, *Ur Excavations : The royal Cemetery*, II, p. 192 sq. Il s'agit d'une installation contemporaine de la IIe dynastie, numérotée PG /1847.

2) *R A*, XXX, p. 170.

3) Tello, tombe 34, époque d'Isin.

4) Larsa, tombe 100 contenant trois corps ; le mobilier funéraire comprenait entre autres choses, 13 pièces de céramique (gobelets, jarres) et 4 vases de bronze.

documentation. On peut heureusement aller plus loin, grâce à l'étude de quelques reliefs, cylindres ou figurines.

Deux fragments de la stèle des vautours, attestent l'offrande funéraire. Sur le fragment F, on voit la victime (un taureau) et un vase qui contient des branches de palmier[1]. Dans le fragment G, second vase avec des fruits, puis des animaux entassés. Enfin, par-dessus, ce détail infiniment plus important pour nous : un personnage nu, donc un officiant, fait la libation avec le vase à bec, qu'il tient par le pied[2].

C'est sans doute le seul cas de libation funéraire incontestablement figuré et c'est une grosse lacune, alors que la libation proprement cultuelle commence au contraire à être particulièrement bien documentée. Et celle-ci peut sans doute illustrer celle-là. On connaît les divers reliefs où un officiant nu, tenant le vase à bec, fait la libation au dieu ou à la déesse : relief de Nippur au musée de Constantinople[3], relief d'Ur, trouvé en 1925[4]. Il est évident que l'on attache une signification symbolique au fait que cette eau doit couler en un jet. Le fameux vase de Gudéa, est à cet égard typique, puisque l'artiste a soigneusement ménagé à la partie supérieure un versoir pincé, qui remplaçait le bec inexistant.

Sur les reliefs précédemment énumérés, il ne s'agit que d'eau versée. D'autres représentations y ajoutent un autre détail : celui de la plante qui croît et, d'après nous, grâce à cette offrande liquide.

Elles sont tellement nombreuses qu'il faut se limiter à quelques exemples. On citera ainsi cette plaque qui provient de Tello, datée des environs de l'an 3000, où l'officiant nu

1) E. de Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, pl. 4 *ter*.

2) Heuzey et Thureau-Dangin, *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*, p. 11 ; Gressmann, *Altorientalische Bilder*..², pl. XI et XII, fig. 34. Contenau, *Manuel*, I, p. 483, ne voit aucune relation entre la scène funéraire et ce qu'il appelle « les apprêts d'un sacrifice ».

3) Contenau, *Manuel*, I, p. 441 et 443.

4) Woolley, *Antiquaries Journal*, 1926, vol. VI, pl. LIII, a ; Contenau, *Manuel*, I, p. 481 et *Monuments Mésopotamiens*, p. 10 ; pl. V, a. Le relief d'Ur est à deux registres : registre supérieur, le roi (?) nu, mais ayant pourtant la tête et les épaules couvertes, fait la libation devant Nannar ; registre inférieur, le prêtre, entièrement nu, fait la libation devant la porte d'un sanctuaire.

et muni du vase rituel fait la libation sur un vase d'où sortent des rameaux. Derrière ce vase ou ce support qui fait figure d'autel, une déesse est assise[1]. Ce thème aura une grande vogue. On connaît, de Tello, le fragment de la stèle de Gudéa, où le patési fait la libation sur le vase d'où sort le rameau[2] et, parfaitement net, le cylindre d'Ur-dun, prêtre de Ningirsu, qui officie, lui aussi, nu[3], alors que sur la stèle d'Ur, le roi Ur-nammu apparaîtra vêtu[4]. Même représentation sur la stèle de Suse, où l'offrande de l'eau est associée à la croissance de l'arbre, ici aussi un palmier-dattier[5].

On peut aussi signaler les tablettes cappadociennes avec une scène identique, libation et végétation ou libation seulement[6].

Même avec cette variante, les deux cérémonies rituelles sont certainement très proches l'une de l'autre. Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur cette idée, chère aux Babyloniens comme elle sera chère d'ailleurs à tous les peuples de l'Orient, que l'eau est symbole de vie. Dans un pays où la pluie est rare et la chaleur intense, mais où la crue des deux fleuves est véritablement un don du ciel, on attend tout de l'inondation du printemps. Si elle tarde ou s'avère insuffisante, c'est la sécheresse et la désolation. Si elle répand sur la plaine déserte ses torrents, c'est la fertilité paradisiaque, c'est la vie. Voilà la raison profonde de cette libation aux dieux, pour leur demander de ne pas oublier les hommes de la contrée, dans cet envoi de l'eau qui commande littéralement la vie.

De là, en même temps, la faveur de cet autre symbole

1) CONTENAU, *Manuel*, I, p. 474. Cf. la plaque de Nippur, *ibid.*, p. 444.
2) CONTENAU, *Monuments Mésopotamiens*, p. 21 et pl. XII, d ; même planche, fragment de vase en pierre noire, avec scène de libation.
3) CONTENAU, *Manuel*, II, p. 756.
4) WOOLLEY, *Antiquaries Journal*, V (1925), p. 397-400, pl. XLVIII ; LEGRAIN, *M J*, XVIII, p. 74-98 ; *R A*, 1933, p. 111-115, pl. I et II ; CONTENAU, *Manuel*, II, p. 777.
5) CONTENAU, *Manuel*, II, p. 805.
6) *Ibid.*, II, p. 817, 824.

qu'est celui du « vase jaillissant[1] », répété avec une insistance qui touche à l'obsession sur les reliefs, les statues, les figurines ou les cylindres. Lui aussi il est le symbole de la vie véritable et selon cet espoir que le semblable doit créer le semblable, l'assurance que la fertilité en manquera pas. Représenter des poissons dans le jaillissement des flots, c'est encore insister davantage. Mais on conviendra aussi que l'idée de l'eau fraîche qui désaltère a pu ne pas être toujours absente de la même représentation. Ce qui amenait Heuzey à écrire, à propos des génies aux vases jaillissants de Khorsabad : « Sous un climat torride comme celui de Chaldée, l'image qui hante naturellement l'esprit du malheureux écrasé par la chaleur et brûlé par la fièvre, est celle d'une source d'eau fraîche, qui d'elle-même jaillit jusqu'à ses lèvres[2]. »

E. Douglas van Buren a groupé dans son étude tous les thèmes du vase jaillissant et du dieu associé à des flots. Il est intéressant de souligner que souvent le dieu aux eaux jaillissantes figure dans une scène, évidemment *post-mortem*, où il fait fonction de juge. Le personnage qui comparaît est un homme-oiseau. Comment interpréter cette scène ? Certains pensent qu'il s'agit de la représentation d'un épisode de la mythologie sumérienne : le dieu Zu, qui a volé au dieu Enlil, les tablettes du destin, comparaît devant Enki[3]. Cependant nous verrions plus volontiers un épisode tout différent, en relation avec le jugement qui attend les humains dans l'au-delà. On sait, d'après les textes étudiés précédemment, que cette comparution présente des variantes, quant au juge en fonction par exemple. On sait aussi, d'après l'épopée de Gil-

1) Ce thème, étudié autrefois par HEUZEY dans ses *Origines orientales de l'art*, p. 148 sq., a été repris récemment par E. D. VAN BUREN, qui a regroupé toute la documentation singulièrement enrichie grâce aux fouilles, dans *The flowing vase and the God with streams* (1933). Compte rendu de DHORME, dans *R H R* (CVIII), p. 81-84.

2) HEUZEY, *Les Origines orientales de l'art*, p. 170.

3) Opinion de CONTENAU, *Manuel*, II, p. 628. Un autre cylindre dans GRESSMANN, *Altorientalische Bilder*[2], pl. CCXXVIII, 602. L'eau de vie sort des épaules du dieu assis et des poissons voltigent tout autour. L'auteur ne se prononce pas catégoriquement « on ne peut dire s'il s'agit de la scène du mythe de l'oiseau Zu » (p. 168). Même réserve chez VAN BUREN, *op. cit.*, p. 41.

gamesh et la descente d'Ishtar aux enfers, que les habitants du shéol « sont revêtus, comme l'oiseau d'un habit d'ailes ».

Nous aurions donc là l'image du jugement de l'âme d'un mort[1], devant le tribunal d'Enki, dieu de l'apsu, c'est-à-dire des eaux souterraines. Pareille figuration de l'eau vivifiante en ces instants, ne laisse pas d'être intéressante et mérite qu'on la signale.

Des cylindres reproduisent ce qu'on appelle habituellement un « banquet ». Il y a d'ailleurs un certain nombre de variantes mais que l'on peut grouper en deux classes : celle que nous dirons de la « boisson au chalumeau », l'autre du « banquet » proprement dit.

Dans la première, deux personnages sont assis, de part et d'autre d'un vase dont ils aspirent le liquide à l'aide d'un chalumeau. En Sumer ces représentations apparaissent dès les temps archaïques (avant 3000) et on en connaît de très nombreux spécimens[2]. On les retrouve en Haute-Syrie, chez les Hittites, mais à une date infiniment plus basse[3]. S'il s'agit là d'un scène *post-mortem*, il est plus malaisé de savoir laquelle. On a pensé à un banquet du fidèle avec son dieu, d'une « sorte de communion » manifestation de ces bonnes relations, de ce « commerce agréable » que l'on supposait devoir régner, dans l'au-delà, entre les défunts et les divinités[4]. Nous ne savons, et à cette interprétation nous faisons cette objection, que rien dans les représentations de ces couples, ne permet de distinguer quel est le dieu et quel est le fidèle. Nous y verrions plus volontiers, quant à nous, la représenta-

1) C'est l'avis de Dhorme, *R H R* (CVIII), p. 84.

2) Le cimetière royal d'Ur en a donné un lot très important, Woolley, *Ur Excavations, The royal cemetery*, II, cylindres 14, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 40, 94, 99, 102, 103, 104, 105, 138, 141, 142, 209, 210. A Mari, les quartiers présargoniques et le temple d'Ishtar en ont abandonné quelques-uns aussi : 357, 428, 652, 567, 587 (n° d'inventaire). Frankfort a retrouvé à Tell Asmar, un « chalumeau » en cuivre, *Iraq excavations of the Oriental Institute*, 1932/33, p. 39. Sur le même site, l'impression d'un cylindre représentant un lion et un âne se désaltérant de la même façon (*op. cit.*, p. 37).

3) B. Meissner, *Babylon. und Assyr.*, I, fig. 110 ; Contenau, *Manuel*, I, p. 217 ; *La Glyptique syro-hittite*, fig. 196.

4) Contenau, *Manuel*, II, p. 629. Ronzevalle, *Mélanges Un. St. Joseph*, XII, 3, y voit un couple divin.

tion du ou des défunts, qui dans l'au-delà aspirent le breuvage qui les désaltère et leur donne la vie.

Il est, par contre, plus difficile d'expliquer le thème du cylindre (Contenau I, 217) où une divinité boit au vase placé à ses pieds, cependant qu'un fidèle fait la libation. A moins que l'on admette que l'on ait là un fidèle divinisé *post-mortem* et recevant lui aussi le breuvage rafraîchissant et vivifiant[1].

Dans la classe du « banquet » proprement dit, les convives sont assis de part et d'autre d'une table, chargée de mets[2]. Quelquefois, la table est remplacée par un vase, d'où jaillissent des flots que les personnages recueillent précieusement dans un récipient où ils se désaltéreront[3]. A notre connaissance, ce détail ne se retrouve que dans la glyptique syro-hittite, chaque fois associé au motif de la tresse[4]. Dans le cylindre du Louvre, Gilgamesh est représenté, les flots jaillissant de ses épaules.

Gilgamesh, on le sait, est très souvent représenté en relation avec les eaux, qu'elles jaillissent de ses épaules ou qu'elles sortent du vase. Peut-être rappel de la conquête des eaux vivifiantes dans l'épopée[5]. Et cela nous amène à étudier le fameux cylindre de Sharkalisharri, successeur de Naram-

1) On peut citer cette scène qui ne manque pas de traits communs, d'une peinture de Tell el-Amarna, où un guerrier assis et dont les traits sont d'un Sémite, boit au chalumeau, aidé par un enfant et en présence d'une femme (GRESSMANN, *Altorient. Bilder*[2], pl. XXXIV).

2) Ici encore de très nombreux cylindres à l'époque archaïque. A Ur, WOOLLEY, *op. cit.*, II, cylindres 13, 15, 16 (reine Shubad), 17, 18, 19 (roi Abargi), 21, 27, 28, 30, 32, 35, 38, 39, 98, 100, 101, 139, 140. On pourrait citer aussi les petits reliefs en pierre, si on les interprète de cette façon, où des serviteurs apportent des gobelets à des personnages assis. Par exemple, de Khafaje, la plaque trouvée dans la campagne 1930/31 (FRANKFORT, *Tell Asmar et Khafaje, The first season's work*, p. 96) d'Asmar (FRANKFORT, *Illustrated London News*, 19 mai 1934, fig. 15, p. 776), de Mari (*Syria*, 1935, n° 2). La scène de deux personnages banquetant, se retrouve beaucoup plus tard sur des cylindres syro-hittites, CONTENAU, *La Glyptique syro-hittite*, fig. 138-140.

3) CONTENAU, *op. cit.*, fig. 146, 187.

4) Le motif de la tresse où l'on voit tout aussi bien un symbole du perpétuel recommencement des choses (CONTENAU, *Tablettes de Kerkouk*, p. 35 ; POTTIER, *Délégation en Perse*, t. XIII, pl. XXXVII, n° 8) que la représentation de l'eau courante (SIX, *De la glyptique syro-hittite jusqu'à Praxitèle*, *Syria*, VI (1925), p. 205 sq.).

5) CONTENAU, *Les Tablettes de Kerkouk*, p. 24.

Sin. On connaît cette scène : Gilgamesh, agenouillé, présente au buffle le vase jaillissant[1]. L'épisode ainsi illustré, doit, semble-t-il, se rapporter à une des traditions du poème. On sait que pour venger l'affront subi par Ishtar, Anu envoya contre Gilgamesh le taureau céleste. Celui-ci fut mis à mort. Qui sait si notre cylindre ne figurerait pas l'hommage rendu par Gilgamesh au taureau céleste vaincu mais revivant au breuvage jaillissant[2] ?

Et de cette scène, il faudrait peut-être rapprocher celles illustrées par plusieurs bas-reliefs d'Assurbanipal, ceux dits « des chasses aux lions[3] ». Le panneau 118 du Bristish Museum retrace le retour d'une chasse et la cérémonie qui marque la victoire du roi sur quatre lions. En grand costume et devant une petite table qui fait figure d'autel, le roi, qui tient son arc de la main gauche, renverse, de la droite, une coupe pleine sur la tête de quatre lions étendus et alignés. Derrière lui, deux serviteurs manœuvrent les chasse-mouches, un autre porte un arc et un carquois. Le dernier, une lance. De l'autre côté de l'autel et d'un pyrée avec couvercle, deux musiciens s'avancent, jouant d'un instrument à cordes.

Il faut interpréter maintenant cette scène de libation. Une inscription la commente en effet : « Je suis Assurbanipal, le roi du monde, roi d'Assyrie. Pour mon amusement de prince, j'ai saisi par la queue un lion du désert et au commandement de Ninurta et de Nergal mes dieux, mes défenseurs, j'ai fendu sa tête à coups de masse d'armes. » Dans le registre inférieur, l'inscription ajoute : « Je suis Assurbanipal, roi du monde,

1) *Collection de Clercq, Catalogue méthodique*, pl. V, 46; CONTENAU, *Manuel*, II, p. 689.

2) CONTENAU, *Les Tablettes de Kerkouk* p. 29, dit « Nous voyons Gilgamesh en relation avec Ea, le dieu de l'Apsu et des eaux en général, abreuver les taureaux sur le sceau dédié à Sharkalisharri. Dans cette scène, il n'est plus question de combat, quoique Gilgamesh ait été à certain moment l'adversaire du taureau céleste créé par Anu pour le combattre. Comme le dieu de fertilité ou l'arbre qui le représente, il joue le rôle d'un être bienfaisant ».

3) Au British Museum, *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 1922, pl. XX, p. 49-50. Le relief de la libation est reproduit dans CONTENAU, *Manuel*, III, p. 1296; MEISSNER, *op. cit.*, I, fig. 48; GRESSMANN, *Alt. Bilder*[2], pl. CCXI, pl. CCXIII, 535.

roi d'Assyrie, qu'Assur et Belit ont doué de force sublime. Sur les lions que je tuais, je dirigeais l'arc puissant d'Ishtar, la dame du combat, sur eux je répandis une offrande, sur eux je fis une libation de vin[1]. »

Cette pratique se retrouve d'ailleurs sur d'autres reliefs du même roi et elle clôturait les retours de chasse[2]. Scène d'offrande et de libation. S'agit-il uniquement d'un rite cultuel, avec sacrifice (les présents sur l'autel orné) et libation (celle de la coupe), offerts tous deux par le roi vainqueur aux dieux qui l'ont protégé, et il y en a quatre qui sont mentionnés dans l'inscription (Ninurta, Nergal, Assur, Belit) ? Peut-être. Cependant une autre interprétation pourrait être envisagée. Si notre théorie du cylindre de Sharkalisharri est bonne, elle nous amènerait à penser qu'Assurbanipal sacrifie aux mêmes rites. Qui sait si cette libation, versée sur la tête des lions morts, n'est pas destinée aux lions ? Car si l'existence humaine connaît un prolongement *post-mortem*, avec ses exigences alimentaires, il devait en être certainement de même pour les animaux[3]. Et c'est ainsi que dans cette cérémonie, si importante dans la pensée du roi qui la fait représenter souvent, il y aurait croyons-nous cette double intention : actions de grâces aux divinités bienveillantes, libations aux animaux vaincus.

Mais il nous faut arriver maintenant à l'examen d'un certain groupe de figurines qui apportent un renseignement nouveau. Ces figurines datent très exactement de la dynastie de Larsa et leur destination est certainement funéraire. Nos travaux, à Tello et à Larsa, en ont donné plusieurs exemplaires,

1) Texte traduit un peu différemment dans le Guide du British Museum, où il n'est pas précisé que la libation est faite avec du vin. Nous avons suivi la traduction donnée par Gressmann, *op. cit.*, p. 155.

2) Dans la Nimrûd Gallery, plaque 3 b, « le roi faisant une libation sur un taureau mort »; 4 b « le roi faisant une libation sur un lion mort ». Le relief 3 b reproduit dans Speelers, *Les Arts de l'Asie Antérieure*, ph. 450.

3) R. Dussaud a montré (*Syria*, XVI, p. 275) en s'appuyant sur les textes de Ras Shamra, qu'en ce qui concerne l'âme, les animaux doivent être mis sur le même pied que l'homme. Leur âme végétative *(nephesh)* a besoin d'être nourrie. Et cette constatation faite dans le milieu phénicien peut sans doute valoir pour le monde babylonien.

jamais absolument intacts, ce qui, au début, en a rendu la compréhension fort délicate. La comparaison de nombreux fragments rend désormais parfaitement claire une des idées ici matérialisée. Un personnage barbu et avec de longs cheveux à la Hathor, portant la tiare à cornes, est enveloppé dans une gaine qui se termine en pointe, laissant parfois les bras libres et le visage entièrement découvert. Habituellement, il tient une harpè dans chaque main. Sur la gaine sont représentés, s'affrontant, deux animaux féroces : serpents dressés, à gueules de lionnes ou de panthères, Il arrive aussi que ces animaux soient figurés, de part et d'autre et à l'extérieur. A notre connaissance, Loftus est le premier à avoir signalé ce type de figurine, qu'il rencontra précisément à Senkereh-Larsa. Voici la description qu'il en donne : « *a small terra-cotta figure representing a body in a coffin with a mace (?) in each hand*[1]. »

Il est intéressant de consulter le recueil où E. D. van Buren a réuni les types des principales figurines d'argile de Babylonie et d'Assyrie[2]. Celle que nous étudions étant apparemment celle d'un dieu, à cause de la coiffure à tiare à cornes, nous retrouvons dans le catalogue de Van Buren des exemplaires qui sont certainement de la même famille. Seulement, comme tout n'est pas reproduit dans les planches, il est difficile de savoir si la description qui en est donnée est toujours exacte. La provenance est, de même, toujours inconnue, ce qui rend les dates indiquées souvent douteuses[3].

D'après van Buren, la figurine Loftus représente « un petit

1) LOFTUS, *Travels and researches in Chaldaea and Susiana*, 1857, p. 254, avec un petit dessin dans le texte. CH. JEAN traduit littéralement « une petite *terra-cotta* représentant un corps dans un cercueil avec une masse (?) dans chaque main », *Larsa*, X. WOOLLEY qui a trouvé pas mal de figurines au cimetière de Diqdiqqeh, près d'Ur, ne semble pas les avoir rencontrées. Du moins à en juger d'après celles qu'il reproduit dans *The Antiquaries Journal*, 1925, V, pl. VI et VIII. Cela n'est pas étonnant car ces dernières figurines appartiennent toutes au temps de la IIIe dynastie d'Ur. Il en est de même de toutes celles que nous avons ramassées sur le passage central dallé de l'hypogée de Ur-Ningirsu à Tello. Pas une seule sur les quelque trois cents recueillies, n'appartenait au groupe que nous signalons ici.

2) E. D. VAN BUREN, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (1930).

3) E. VAN BUREN, *op. cit.*, fig. 169, 172, 173, 174, 176, 177, et, dans le catalogue, des n°s 622 à 650, avec pourtant quelques numéros à retrancher.

modèle d'un dieu dans sa châsse. Il est coiffé d'un turban et a une large barbe carrée. Dans chaque main, il tient par devant un instrument. La description qu'en donne Loftus « un modèle de cercueil en terre cuite », provient probablement du fait que cette figurine a été trouvée parmi des tombes. Un des objets tenus par le dieu, peut être une clef, car les clefs étaient connues en Babylonie depuis des temps très anciens. Le dieu principal de Senkereh, la cité où le modèle fut trouvé, était le dieu soleil Shamash, et il apparaît souvent sur les cylindres tenant un objet qui ressemble à une scie mais qui est en réalité une clef avec plusieurs gardes et avec laquelle le dieu ouvre chaque jour les portes du ciel, pour enjamber les montagnes[1] ». Van Buren date cette figurine de 2600 av. J.-C.[2].

Interprétation et date pourraient encore se soutenir si nous n'avions pour l'étude que le dessin que donne Loftus, mais l'une et l'autre sont impossibles, depuis que nous avons un bon lot de figurines semblables et qui proviennent de Tello ou de Larsa. Or Loftus a vu juste en parlant de cercueil. Il s'agit, sans doute aucun, d'un personnage (dieu ou humain divinisé), engainé, l'enveloppe étant sans doute faite de roseaux. C'est le moment de se rappeler un texte d'Urukaniga : « L'homme sera placé dans le roseau d'Enki[3]. » On sait en effet que la natte de roseaux constituait la plupart des linceuls funèbres et les roseaux ne poussent que dans les régions des marais, près de l'eau, donc dans le domaine d'Enki.

Le personnage tient d'habitude une harpè, mais on ren-

1) E. VAN BUREN, *op. cit.*, p. 120.

2) Il faut certainement rabaisser cette date d'au moins cinq siècles.

3) THUREAU-DANGIN, *I S A*, p. 81, traduit : « Si, dans le... d'Enki, un homme était placé... » B. MEISSNER, *op. cit.*, I, p. 425, indique que certains l'expliquent par une coutume d'incinération, les corps étant déposés sur des tas de roseaux enduits de bitume puis enflammés. B. Meissner reconnaît, d'ailleurs, que des attestations de cette pratique ne se trouvent nulle part dans la littérature babylonienne. H. DE GENOUILLAC, *T S A*, p. LX, pense que le texte d'Urukagina s'accorde « jusque dans les détails avec les découvertes de la mission allemande de 1887 ». Pour une autre interprétation du « roseau d'Enki » voir CH. JEAN, *La Religion sumérienne*, p. 145, n. 13.

contre aussi parfois la masse[1]. Vraisemblablement pour se défendre efficacement contre tous les ennemis qui l'attendent. Les animaux fantastiques, serpents à têtes de lionnes ou de panthères, figurés, ou de part et d'autre de la gaine, ou sur la gaine elle-même, doivent y aider certainement[2].

Un examen plus attentif et surtout la comparaison entre plusieurs figurines apporte un autre détail. La gaine est liée par des faisceaux de roseaux ou de cordages qui maintiennent en même temps plusieurs rangées d'objets. Il est dès lors indiqué d'interpréter cela comme la figuration du mobilier funéraire. Nous avions cru pouvoir les identifier avec des jarres[3], du type de la « jarre-bouteille », que nos fouilles ont retrouvées et qui auraient contenu par conséquent le breuvage nécessaire aux défunts, l'eau de la libation qui n'aurait ainsi jamais fait défaut.

Au lieu des jarres, nous croyons maintenant y voir, ainsi que van Buren l'avait déjà signalé, des « dagues » qui sont représentées, serrées sur la gaine, par les faisceaux de cordes[4]. Armement symbolique pour la protection du défunt.

Car il s'agit bien d'un défunt. Est-il possible d'aller plus loin et de l'identifier ? Ou dieu, ou mort divinisé. C'est le premier point sérieusement établi. La divinité à laquelle on doit penser est naturellement Nergal, dieu du monde inférieur, et à cette identification on est amené par la figuration répétée

1) Le personnage tient une harpè dans les figurines du Louvre AO, 16677 (Tello 1488), 16944 (Larsa 393), 16946 (Larsa 355) mais la masse d'armes dans les pièces AO, 15174, 16678.

2) Cette idée de la défense de la tombe et du défunt par la représentation d'animaux féroces se retrouvera souvent et longtemps. Citons seulement ici les lions couchés sur lesquels repose le sarcophage d'Ahiram ou ceux dont les protomes ornent le couvercle du même tombeau, les lions du méghazil d'Amrith, ceux du sarcophage d'Athiénau. Même intention évidemment dans l'ornementation des couvercles des sarcophages sortis de Sidon, celui dit « Lycien » et celui « d'Alexandre ». Mais la représentation la plus expressive de cette défense est sans doute celle d'une tombe lihyanite à Héreibeh, gardée par deux monstres (Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie, Atlas* II, pl. XXXIV).

3) *Syria*, XV, p. 382.

4) E. van Buren, *op. cit.*, p. 127, pour les nos 622 et 623. La figure 169 n'est pas très explicite mais la description de l'auteur est formelle, d'autant que pour le no 622 il signale que les dagues ont un pommeau en forme de têtes d'animaux, lions ou chacals.

de ce que van Buren appelle « curved sceptre » qui se termine par une tête de lion[1] (ou de panthère). A vrai dire on peut aussi y voir des serpents dressés à têtes de lions (ou de panthères). Cependant ces derniers animaux sont de même des attributs de Nergal et permettent aussi la même interprétation. D'autre part, nous ne saurions omettre que le personnage a des oreilles de taureau et ce détail est reproduit sans une seule exception. Rappel d'un épisode mythologique que nous ignorons[2].

On pourrait peut-être reconnaître dans ces figurines le mort lui-même, divinisé et représenté dans son cercueil avec l'armement et la protection des animaux féroces consacrés au dieu du monde infernal, Nergal. D'avance on s'en remettrait ainsi à sa protection et les textes que nous avons étudiés précédemment disent assez que celle-ci était désirable, eu égard à l'importance de la divinité. Sécurité encore accentuée par la figuration des armes liées sur la gaine mortuaire.

Il sera bien difficile de ne pas songer en même temps à l'Égypte et de se demander si nous n'avons pas, en Babylonie, un véritable Osiris sumérien ou sémite (puisque les figurines datent toutes de l'époque de Larsa. Or, on sait qu'en Égypte, si Osiris était la divinité infernale, les défunts étaient tous assimilés pour l'immortalité à Osiris lui-même. Pourquoi, en Mésopotamie, à la fin du III[e] millénaire, n'en aurait-il pas été de même, Osiris étant ici Nergal, dieu des enfers et juge royal ?

Au terme de cette étude du milieu babylonien, la conclusion semble s'imposer. L'eau est un des éléments le plus important, sinon le plus important, de l'offrande funéraire[3].

1) E. VAN BUREN, *op. cit.*, p. 133, pense aussi à Nergal (p. 132). Pour l'armement de Nergal, voir ci-dessus (p. 154) le texte d'Assur mentionnant « les deux terribles armes mêshi ».

2) CONTENAU, *Manuel*, II, p. 851, avec les références se rapportant aux figurines de ce type, au Louvre, L. HEUZEY, *Catalogue des Antiquités chaldéennes*, p. 337, 360 ; *Catalogue des figurines de terre cuite du Musée du Louvre*, p. 36-39.

3) On sait que des offrandes mensuelles étaient prévues. Mention est faite de lait et de beurre, ce qui n'exclut nullement le reste, comme le prouve toute la documentation épigraphique que nous avons passée en revue. Pour les offrandes mensuelles, THUREAU-DANGIN, *Hilprecht Anniversary Volume*, p. 160 sq.; E. MEYER *Histoire de l'Antiquité*, III, p. 141 ; DELAPORTE, *La Mésopotamie*, p. 243. Pour ce qui est des rites funéraires sous forme de repas collectifs, voir ZIMMERN. n° 52 ; FURLANI, *La Religion assyro-babylonienne*, p. 40.

Elle est indispensable aux morts. Les enfers sont certainement, comme la terre des vivants, une région de grande chaleur et l'eau y est nécessaire à la vie physique qu'elle entretient et qu'elle prolonge sans doute, mais qu'elle conditionne avant tout. Mais cette autre idée s'y ajoute aussi : l'eau apaise la soif, qui est le partage de ceux qui habitent des pays de soleil et de déserts. Et cette préoccupation du « rafraîchissement » n'est pas la moins dominante. L'eau de vie ne pouvait être que fraîche et pure.

(A suivre.)

André PARROT.

Le « Refrigerium » dans l'au-delà

(Suite)

CHAPITRE SECOND. — ANATOLIE — SYRIE — PALESTINE

Nous sommes assez mal renseignés sur les croyances des populations de ces régions, touchant la vie d'outre-tombe et il nous faudra surtout utiliser la documentation plus spécialement archéologique. Les fouilles nous renseignent abondamment sur les modes de sépulture et on ne s'étonnera pas si ceux-ci diffèrent des aménagements babyloniens. En Syrie-Palestine, où la pierre ne manque pas, l'installation en profite tout naturellement.

On sait qu'aux temps préhistoriques, la crémation était en usage à Guèzer[1], mais, même alors, les troglodytes ne semblent pas avoir nié toute chance de survie, d'autant que la disparition du corps visible n'entraîne pas nécessairement celle de l'âme ou des âmes qu'il abrite. On sait que, dans la fameuse caverne à incinération, se trouvait une cupule destinée à recevoir des offrandes liquides[2]. On a de même signalé, et depuis longtemps, que les monuments mégalithiques de Transjordanie ont pu servir de sépultures, les dolmens tout au moins. Or, il est remarquable que certains sont creusés de cupules, ce qui laisse à penser que celles-ci étaient destinées à recevoir les offrandes alimentaires destinées au mort[3]. On

1) MACALISTER, *Gezer*, I, p. 74, 285 sq. ; VINCENT, *Canaan*, p. 211 ; BENZIGER, *Hebraïsche Archäologie*, p. 45 et 205 ; LODS, *Israël*, p. 49 ; BERTHOLET, *Histoire de la civilisation d'Israël*, trad. MARTY, p. 46 ; CONTENAU, *Manuel* II, p. 655.

2) MACALISTER, *op. cit.*, p. 74 et fig. 21 ; VINCENT, *op. cit.*, p. 211, 407 ; BENZIGER, *op. cit.*, p. 324 ; LODS, *op. cit.*, p. 49.

3) BENZIGER, *op. cit.*, p. 40 ; LODS, *op. cit.*, p. 50.

sait aussi que les dolmens nord-africains ont régulièrement une niche pour le culte des morts[1].

Quand le mode de sépulture change et que l'inhumation devient la règle, le mobilier funéraire déjà existant auparavant devient plus abondant : outillage, parures, vaisselle. Ce qui implique que le mort ou quelque chose de lui continue à vivre et conduit tout naturellement les survivants à lui apporter le ravitaillement dont il a besoin, offrandes alimentaires, solides et liquides. Surtout liquides, puisqu'il semble que les morts souffrent surtout de la soif[2]. Simple offrande alimentaire ou sacrifice à l'âme du mort, la question se pose.

L'indécision est grande, car il convient en outre de démêler les conceptions anthropologiques des Israélites et des Phéniciens. Les uns et les autres auraient, dit-on, distingué dans l'être humain deux éléments : la chair *(basar)* et l'âme *(nèphesh* ou *rouaḥ)*, ces deux derniers termes étant à l'origine à peu près synonymes[3]. Après la mort qui marque la destruction de la chair *(basar)*, la *nèphesh* survit, habitant la tombe ou descendant au sheôl. Ce serait donc à elle que seraient destinées les offrandes apportées au défunt. La *rouaḥ*, semblerait d'après les textes post-exiliques, une substance plus spirituelle, que Dieu rappellerait à lui, après la mort.

Cette thèse demande à être précisée et elle l'a été encore tout récemment, grâce à l'appoint qu'apportent les textes de Ras Shamra[4].

Outre la chair *(basar)*, il y aurait en effet pour les Israélites deux éléments absolument distincts, une âme végétative *(nèphesh)* et une âme spirituelle *(rouaḥ)*, localisée respectivement dans les entrailles et dans le souffle ou le sang. Cette

1) Benziger, *op. cit.*, p. 40, qui donne la référence, E. Baumgärtel, *Dolmen und Mastaba.*

2) Bertholet, *op. cit.*, p. 47, 90, cite aussi Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, p. 133 sq., qui donne plusieurs références. Voir aussi Lods, *La Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, p. 173.

3) Lods, *Israël*, p. 256.

4) Dussaud, *La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens*, Syria, XVI, p. 267 sq.

localisation de la nèphesh dans les entrailles indique semble-t-il, qu'on ait songé à la nourrir. Comme nous le verrons plus loin, l'inscription de Zendjirli, le dit explicitement.

D'après les textes de Ras Shamra, les Phéniciens auraient dès le XIV[e] siècle avant notre ère, distingué eux aussi les deux âmes : l'âme végétative appelée *nèphesh* et une âme spirituelle qu'ils dénomment non pas *rouaḥ* mais *barlat*[1]. Il est difficile de caractériser très exactement ces deux éléments, eu égard aux textes peu nombreux et d'interprétation difficile. C'est ainsi que le passage qui aurait démontré la spiritualité de la *barlat* et que M. Dussaud a proposé :

> Son âme végétative *(nèphesh)* s'ouvre à la nourriture
> Son âme spirituelle *(barlat)* s'ouvre aux cantiques (?)

est traduit par M. Virolleaud :

> Sa *nèphesh* s'ouvre à la nourriture
> Sa *barlat* (s'ouvre) à l'aliment[2].

A deux reprises, il semblerait aussi que la nourriture solide, *l ḥ m*, soit destinée à la *nèphesh* et la libation attribuée à la *barlat*, ce qui indiquerait pour cette dernière une essence plus subtile[3].

Il nous apparaît impossible de tirer plus pour l'instant des textes de Ras Shamra. Ce qu'ils apportent est déjà de grand prix et nous pouvons en conclure que si au XIV[e] siècle, les Phéniciens distinguaient déjà dans la nature humaine et animale, les deux âmes, l'une végétative, l'autre spirituelle, les Israélites partagèrent sans doute rapidement, sinon en même temps les mêmes conceptions. Les uns et les autres étaient préoccupés de nourrir la *nèphesh* de leurs défunts. Offrande alimentaire ou sacrifice au mort ? Les avis sont partagés.

1) Dussaud, *ibid.*, p. 275.
2) *Ibid.*, p. 275.
3) Voir encore *Syria*, XVII, p. 103 où la *barlat* est rapprochée de la fumée d'encens.

Nous pensons qu'à l'origine et habituellement, il n'y eut qu'offrande alimentaire, parce que c'est l'idée la plus simple, celle qui a dû naître immédiatement. Si le défunt continue à vivre — et on semble bien avoir cru simultanément à cette double idée, contradictoire en vérité, que le mort vit dans son sépulcre, qui est sa *domus æterna*[1], en même temps qu'il retrouve des compagnons dans un royaume des trépassés[2], où, comme en Babylonie, l'existence n'est jamais très gaie — il a besoin aussi bien de ses armes, de ses vêtements, de ses bijoux, que de ce qui garnissait la table de ses repas. Il a même besoin de ses serviteurs. On sait comment, à Ur, aux environs de l'an 3000, on n'hésitait pas à coucher réellement, dans la tombe royale, la cour intégrale, mobilier et personnel. En Phénicie, au XIII[e] siècle, le prince de Byblos, Ahiram, outre le mobilier funéraire — emporté par les pillards — disposait d'un service stylé, celui qui est représenté sur les faces de son sarcophage[3].

Examinons tout d'abord la documentation biblique. Les textes ne sont malheureusement pas très explicites et ceux qui sont plus précis sont d'une date basse et visiblement influencés par des croyances extérieures.

Un passage de la *Genèse* (35, 8 et 14) garderait peut-être la mention d'une de ces libations faites sur la tombe de

1) La notion du tombeau, *domus æterna*, se retrouve partout. De très nombreuses références dans CUMONT, *Les Religions Orientales dans le paganisme romain*, p. 247-248. On pourrait y ajouter, *Tobie*, 3, 6, ἀπόλυσον με εἰς τὸν τόπον τὸν αἰώνιον. D'autre part, on retrouve l'idée nettement affirmée en Phénicie, dans l'inscription du sarcophage d'Ahiram, ligne 1 : שתה בעלם, donc, dès le XIII[e] siècle av. J.-C. Cantineau écrit qu'à Palmyre on doit ajouter aux trois types de tombes énumérés par Gabriel (*Syria* 1926, p. 90) celui de la tombe maison, CANTINEAU, *Fouilles à Palmyre* (1929), p. 11. Cumont a publié un sarcophage d'enfant qui illustre cette même idée, dans *Syria* 1929, p. 217, mais aucun document ne vaut à ce propos celui qu'il a signalé à l'Institut (communication lue par M. Carcopino, à la séance du 6 nov. 1931) : un sarcophage romain du II[e] siècle de notre ère, trouvé à Simpelved, près de Maestricht, *CRA*, 1931, p. 351. Pour la même idée, en Égypte, voir BOREUX, *Catalogue* I, 234 ; BRITISH MUSEUM, *Guide des sculptures*, p. 177. Pour Leclercq, la conception primitive du sarcophage est dans le monde grec, une maison, dans le monde romain, un lit, LECLERCQ, *Manuel d'archéologie chrétienne*, I, p. 136. *Domus æterna*, dans l'épigraphie chrétienne, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol et dom Leclercq, I, 486.

2) Le sheôl hébreu, l'arallu babylonien, l'hadès grec. Pour le sheôl, voir A. LODS, *La Croyance*, p. 205 ; *Israël*, p. 254.

3) MONTET, *Byblos et l'Égypte*, pl. CXXVIII.

Débora, nourrice de Rébecca : « alors mourut Débora, nourrice de Rébecca. Elle fut ensevelie au-dessous de Béthel, au pied du chêne qui fut appelé chêne de Bakout... Jacob érigea une stèle... sur laquelle il fit une libation et versa de l'huile ». Seulement il y a des doutes sur l'intégrité du verset 14, et il est impossible de tirer aucune conclusion[1].

Des offrandes aux morts, aliments et boissons, sont pourtant impliquées dans *Deutéronome* 26, 13-14 : « J'ai ôté la chose sainte (la dîme) de la maison, je l'ai donnée au Lévite... je n'en ai pas mangé dans mon deuil, je n'en ai pas ôté étant souillé et je n'en ai pas donné à un mort[2]. » On discute seulement pour savoir s'il s'agit de sacrifices ou de simples offrandes[3].

De même, il ne semble pas possible d'expliquer autrement que par une libation de rite funéraire, la scène bien connue des Israélites qui, assemblés à Mitspa, puisèrent de l'eau et la répandirent devant la face de Jahvé. « Et ils (les Israélites) s'assemblèrent à Mitspa. Ils puisèrent de l'eau et la répanrirent devant Jahvé et ils jeûnèrent en ce jour-là et dirent : nous avons péché contre Jahvé. » (I *Samuel*, 7, 6.) Reste à savoir si les Israélites versèrent de l'eau avec cette intention de faire une libation à des défunts dont ils avaient tout lieu de redouter la vengeance, s'ils ne les apaisaient pas par ce don, ou bien s'ils accomplirent ce geste funéraire, considéré alors par eux comme un geste de douleur, susceptible par conséquent d'apaiser Jahvé irrité par leurs péchés. Le laps de temps, vingt années, qui s'est écoulé depuis le retour de l'arche à Kirjath-Jearim, donc après les hécatombes dont s'était accompagné son séjour au pays des Philistins, incite

1) A. Lods, *La Croyance*, p. 168, n. 3. Dans la *Bible du Centenaire*, dans une note sur *Gen.* 35, 14, A. Lods ne conclut pas : « dans le texte primitif de E, il s'agissait sans doute d'une stèle érigée sur la tombe de Débora avec offrande funéraire (libation et onction) ». « Il se pourrait, ajoute-t-il, que le v. 14 fût tout entier une glose qu'un lecteur aurait mise en marge pour rappeler 28, 18 et 22 » (où il s'agit de la stèle élevée par Jacob à Béthel, après le songe de l'échelle). Dans *Israël*, p. 259, A. Lods considère cette libation comme un véritable sacrifice.

2) A. Lods, *La Croyance*, p. 166, remarque qu'on ne peut en aucune façon traduire la fin du passage « je n'en ai pas donné pour un mort ».

3) A. Lods, *Israël*, p. 259, sacrifice sous forme de repas funéraire dont le mort reçoit sa part.

à adopter plutôt la deuxième interprétation : geste de douleur, emprunté à un rite funéraire[1].

Il n'est pas plus facile de comprendre un passage de Jérémie qui, par suite d'altération ne laisse pas d'être très difficile[2]. « On ne rompra pas le pain dans le deuil, pour le consoler à propos d'un mort et on ne leur fera pas boire une coupe de consolation pour son père ou sa mère. » (*Jérémie*, 16,7.)

Il s'agit certainement, dans ce texte, « d'un acte de piété accompli envers les morts[3] » et nous pensons qu'il était fait mention du pain et de la coupe offerts au mort, pour son alimentation. Que des corrections aient transformé complètement cette évocation, pour en faire le repas funéraire des survivants, repas auquel les défunts avaient part, c'est probable, mais, à notre sens, originairement, il n'en était pas question. Et cette idée est parfaitement dans la note du temps. Faut-il rappeler toutes les scènes gravées sur les stèles funéraires de Haute-Syrie et qui s'échelonnent du VIII[e] au VI[e] siècle av. J.-C. ?

L'offrande aux morts est recommandée cette fois, explicitement, par des Juifs. « Répands ton pain sur la tombe des justes, mais n'en donne pas aux impies[4]. » Une variante du même texte donne : « Répands ton pain et ton vin. »

« Fais des aumônes à tout vivant et ne refuse pas la charité au mort[5]. »

1) A. Lods, *La Croyance...*, p. 172. La libation d'eau « originairement un rite funéraire » serait ici un signe de repentance. R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 205, rapproche cette scène de celle d'Élie et des prêtres de Baal au Carmel. Il s'agirait d'un rite sacrificiel pour amener la pluie. Yahvé exauce Samuel en envoyant un orage (I *Samuel* 7, 10). A quoi on peut sans doute objecter que pour le narrateur, le tonnerre qui éclate n'amène pas d'eau, mais provoque une déroute chez les Philistins. D'où il apparaît, pensons-nous, difficile d'établir une relation entre la libation devant Samuel et l'orage de Yahvé. A propos du même passage, cf. Torge, *op. cit.*, p. 135.

2) A. Lods, *op. cit.*, p. 158.

3) A. Lods, *op. cit.*, p. 159, « acte de piété accompli envers les morts, non consolation donnée au survivant ». Dans *Israël*, p. 259, il précise et y voit un repas funéraire sacrificiel.

4) *Tobie*, 4, 17.

5) *Siracide*, 7, 33.

« Mon fils répands ton vin sur les tombes des justes plutôt que de le boire avec des méchants[1]. »

Siracide, Tobie, Achiqar dépendent-ils, pour ce qui est de l'offrande aux morts, de la littérature ou des habitudes égyptiennes[2] ? Il se pourrait, mais ils n'innovaient en aucune façon, puisque, de tout temps, en Israël, on fut persuadé que les « offrandes mises sur la tombe profitaient au défunt[3] » ? Aucune innovation, alors même que les formules employées aient pu être calquées sur des papyrus égyptiens[4]. Même exprimée dans une langue étrangère, cette croyance était profondément enracinée dans la mentalité d'un Phénicien, que l'eau demeurait une nécessité dans l'au-delà. C'est ainsi que l'égyptien Ouen Amon était compris du prince de Byblos, quand pour conclure plus facilement ses achats de bois, il faisait miroiter au royal fournisseur que cela lui serait compté dans la vie d'outre-tombe et qu'à la seule lecture de ses gentillesses sur une stèle, « il recevrait l'eau de l'Amenti comme les dieux qui y demeurent[5] ».

Mais un texte plus précis, pour en finir avec la documentation biblique, ne saurait être omis. Il s'agit de la parabole que nous a conservée l'évangéliste Luc, celle de « l'homme riche et Lazare » (*Luc*, 16, 19-29). On connaît le prologue : d'un côté, l'homme riche qui ne se refuse rien, de l'autre, le pauvre, couvert d'ulcères, à qui ne reviennent même pas les miettes de la table du riche. La mort les emporte tous les deux. Lazare est recueilli « dans le sein d'Abraham ». Le riche reçoit une sépulture, mais pour lui ce n'est pas la vie de la terre, ni même le repos de la « *domus æterna* » où on l'a certainement déposé. De l'Hadès, où il était dans les tourments, il leva les yeux et vit de loin Abraham, avec Lazare dans son

1) *Achiqar*, 2, 10.
2) P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, p. 145 sq.
3) A. LODS, *op. cit.*, p. 168.
4) Par exemple celle du *Papyrus Ani*, 12 : « Fais des libations à tes père et mère qui reposent dans la vallée », donnée par P. HUMBERT, *op. cit.*, p. 164.
5) GRESSMANN, *Altorientalische Texte...*, p. 76 ; LODS, *Israël*, p. 136.

sein. Il s'écria : « Abraham, mon père, aie pitié de moi et envoie Lazare, qu'il trempe le bout de son doigt *dans l'eau et me rafraîchisse la langue*, car je souffre cruellement dans ces flammes. »

On ne peut trouver plus nettement l'expression de cette croyance, que certains morts — puisque Lazare a reçu un traitement de choix, en « consolation » des maux qui furent son partage sur terre — souffrent de la soif et qu'ils ont besoin de l'eau pour l'apaiser, pour rafraîchir leur langue. Que cette idée ait pu être soulignée, atteste assez que, même si Jésus ne les partageait pas — ce qui n'est pas certain — ces croyances existaient dans les milieux populaires. Cela non plus n'étonne pas, lorsque l'on donne à l'eau versée pour les morts, en même temps que certaines propriétés vitales, le pouvoir de calmer et d'étancher la soif.

Eau de rafraîchissement symbolisée évidemment dans le « tombeau des Sidoniens » de Beit-Djebrin, où deux grandes amphores sont peintes, de chaque côté de la porte intérieure de l'hypogée[1].

Eau vitale, comme le suggère cette stèle trouvée à Oum el-Awamid, où deux femmes agenouillées versent le contenu de leurs jarres sur la plante qui croît[2]. Eau de libation, qui a permis à la plante de germer puis de sortir de terre et qui, enfin, assure son parfait développement. Que cette scène symbolique ait été gravée sur une stèle funéraire, indique assez la faveur de la croyance en la vertu funéraire de l'eau.

Eau ou breuvage nécessaire au défunt, nous retrouvons cette idée répétée à satiété sur les stèles de Haute-Syrie ou d'Anatolie, avec les reliefs du « banquet funéraire ». C'est, par exemple, la stèle de Zendjirli[3], représentant un homme assis sur une chaise à long dossier, vêtu d'une longue tunique,

1) J. PETERS et H. THIERSCH, *Painted tombs in the Necropolis of Marissa*, *London*, 1905 ; WATZINGER, *Denkmäler Palästinas*, II, pl. 24.
2) Au Louvre.
3) KOLDEWEY, *Ausgrabungen in Sendschirli*, p. 209 ; POTTIER, *L'Art Hittite*, p. 61, fig. 72 ; CONTENAU, *Manuel*, II, p. 989, fig. 682. Relief des environs du XIIe siècle. Autre stèle dans JÉRÉMIAS, *Altorientalische Geisteskultur*, p. 464.

tenant de la main droite un bâton qui a la forme d'une harpé et de la gauche un gobelet qu'il porte à ses lèvres. En face de lui, assise, une femme, elle aussi long vêtue, tenant de la gauche un objet indistinct et portant comme son partenaire, un gobelet à sa bouche. A l'arrière-plan, dans l'espace resté libre entre les deux personnages, la table classique à pieds croisés, surchargée de mets. Nous interprétons cette scène comme l'évocation d'un repas dans l'au-delà et il n'est pas indifférent, croyons-nous, de remarquer quelle importance est implicitement attribuée au breuvage qui constitue un des éléments essentiels du « banquet ».

Encore à Zendjirli, une variante de la même scène[1]. Il s'agit, cette fois, d'une femme assise sur un fauteuil au siège capitonné et au dossier légèrement incliné. Vêtue d'une longue robe à plis, collier au cou, bracelets aux bras, la tête couverte d'une calotte que surmonte un appendice et que prolonge sur la nuque un faisceau de franges (?), la défunte tient de la main gauche une plante à fleurs et élève à la hauteur de ses yeux la coupe du breuvage comme pour mieux la savourer. Devant elle, une table à pieds croisés est dressée avec des mets variés dont des feuilles de pain, de même type que celui de nos jours. Un petit serviteur agite le chasse-mouches et il en oublie de découper, puisque sa main gauche tient un couteau. Dans le champ, le disque ailé. Il est difficile d'être plus précis dans la représentation de cet épisode de la vie dans l'au-delà, qui rappelle de très près des scènes similaires de reliefs assyriens, elles prises dans la vie de tous les jours[2].

Plus développée, il faut signaler cette représentation d'un relief de Karkémish, qui peut fort bien, lui aussi, être funéraire[3]. Un homme assis, de profil à droite, vêtu de la longue

1) POTTIER, *op. cit.*, p. 71, fig. 81 ; CONTENAU, *Manuel*, III, p. 1145, fig. 757. Stèle du VIIIe siècle.

2) On pensera par exemple aux reliefs d'Assurbanipal, au British Museum. Voir PLACE, *Ninive*, pl. 57 ; GRESSMANN, *Altorientalische Bilder*, pl. LXVII, p. 149.

3) WOOLLEY, *Carchemish*, II, pl. B. 30 ; POTTIER, *op. cit.*, pl. II, fig. 34 ; CONTENAU, *Manuel*, III, p. 1135. Relief des premiers siècles du premier millénaire.

robe, élève une coupe de sa main gauche. Cependant que, devant lui, un serviteur prépare la table traditionnelle, à pieds croisés, surchargée de mets et même d'un vase à pied et à anses. C'est la seule fois, à notre connaissance, où nous trouvons figuré sur la table du banquet, le vase qui contient le breuvage. Derrière le personnage principal, un serviteur chasse-mouches. De l'autre côté et regardant le défunt, un musicien jouant d'une sorte de guitare. Ici encore, affirmation plus nette, que l'existence entière continue, parfaitement semblable à la vie terrestre.

C'est d'ailleurs un thème que l'on a représenté plusieurs siècles avant, sur la côte phénicienne. A Byblos, le roi Ahiram héroïsé est assis sur un trône, la main gauche tenant la fleur de lotus renversée, la droite tendue vers une table servie, cependant que les serviteurs, porteurs et pleureuses, sont en pleine action. Le roi est mort, mais sur les parois de sa « demeure pour l'éternité », il n'y a que des scènes de vie[1].

Il peut sembler superflu d'insister plus longtemps sur ce type de reliefs. Signalons-en pourtant encore quelques autres, parce que de provenances différentes. C'est d'abord celui de Malatia[2], où le personnage principal est assis à gauche, avec la table à pieds croisés et porte, lui aussi, une coupe à ses lèvres.

Ensuite celui de Marash[3]. Cette fois, il y a une variante sensible. Des deux femmes représentées de part et d'autre d'une table, l'une tient une coupe, l'autre un miroir. Sur un autre relief, une femme qui doit être une déesse assise est devant la table chargée de mets (où l'on distingue des pains et une coupe), ayant un enfant sur les genoux. D'une main, elle tient, elle aussi, un miroir, de l'autre une lyre qui sert de perchoir à un oiseau. Autre relief, malheureusement mutilé, avec deux registres. Dans le premier, un soldat tient un cheval

1) MONTET, *Byblos et l'Égypte*, pl. CXXVIII.
2) CONTENAU, *Manuel*, II, p. 1005, fig. 710 (époque de Hattoushash) et III, p. 1132.
3) GARSTANG, *Hittite Empire*, fig. 18, 19, 20, 22, p. 226, 233 ; CONTENAU, *Manuel*, III, p. 1133. Relief des IX-Xe siècles av. J.-C.

et une lance. Dans le second, un serviteur chasse-mouches, devait offrir une coupe à un personnage debout, séparé de lui par la table aux aliments.

Mentionnons, pour terminer, une dernière stèle, réplique de toutes les précédentes et qui provient de Neirab, près d'Alep[1]. On sait que deux stèles araméennes furent trouvées clandestinement sur ce site en 1891, toutes deux funéraires et au nom de deux prêtres du culte de Sin à Neirab. La première, celle de Sin-Zirban, représente sans doute ce personnage, debout, de profil à droite, dans la position de la prière, la main droite levée à hauteur du visage, la gauche tenant une étoffe roulée et pliée. La deuxième, qui nous intéresse plus spécialement, est celle du prêtre Agbar, qui est représenté dans un évidement rectangulaire de la pierre, assis sur un tabouret, devant la table du banquet. De sa main droite, le défunt porte une coupe à ses lèvres, de la gauche, il touche la table, chargée de mets, cependant qu'un serviteur agite le chasse-mouches. Ici encore, le défunt boit, geste traditionnel du banquet[2].

Les inscriptions de ces deux stèles, fort intéressantes à cause des malédictions qu'elles formulent contre les violateurs éventuels des tombeaux, ne nous disent rien sur le repas funéraire dont l'un des deux prêtres est le héros. Et c'est dommage, car elles auraient pu, peut-être, préciser un trait d'une autre inscription araméenne, celle dite de Hadad et qui provient de Zendjirli[3].

Panammu, fils de Q R L, roi de Ya'di, a élevé une statue à son dieu Hadad et pour que de ce geste pieux, il puisse tirer quelque avantage au moment où il sera dans l'au-delà, il prend soin de préciser ce qui suit : « qui que ce soit parmi ses fils, qui prendra le sceptre, s'assiéra sur son trône, sacri-

1) CLERMONT-GANNEAU, *Études d'archéologie orientale*, II, p. 182 sq. ; *Album d'antiquités orientales*, pl. I et II ; CONTENAU, *Manuel*, III, p. 1365.

2) A tort, COOKE, *A Text-Book of north-semitic inscriptions*, p. 190, interprète la scène comme une offrande de libation devant un autel.

3) LIDZBARSKI, *Handbuch*, I, p. 440-442 ; COOKE, *op. cit.*, p. 159 sq. ; LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*[2], p. 492.

fiera à Hadad et fera mention du nom de Hadad, devra dire aussi : Que la *nèphesh* de Panammu mange avec toi (Hadad) et que la *nèphesh* de Panammu boive avec toi ». Son sacrifice sera alors regardé avec faveur par Hadad, El, Rekub-el et Shamash. Par contre, si mention n'est pas faite de son nom[1], Hadad ne regardera pas favorablement le sacrifice, n'exaucera plus l'infidèle, ne lui donnera pas à manger, mais lui enverra l'insomnie et la terreur.

Comment interpréter « que la nèphesh de Panammu mange avec toi et que la *nèphesh* de Panammu boive avec toi » ? Le P. Lagrange y voit la preuve que le sacrifice était offert pour le mort et que « la prière s'adressait au dieu en faveur du mort »[2]. A. Lods, s'appuyant sur ce fait que Panammu ose prétendre que « Hadad refuse les sacrifices qui lui seront offerts, si une part n'en est pas expressément réservée » à son âme, en conclut au contraire que le sacrifice mentionné sur l'inscription est nommément adressé à Panammu en même temps qu'à Hadad et qu'il fallait pour qu'il pût « réclamer un pareil privilège » que « chez les anciens Araméens, l'esprit d'un prince trépassé fût regardé comme un elohim, de rang inférieur sans doute, mais cependant collègue en divinité des grands dieux »[3].

Cooke, qui s'inspire du P. Lagrange, pense qu'il y a ici la mention d'un « sacrifice offert non au mort mais au dieu pour le compte du mort »[4]. On peut, à notre avis, comprendre la prétention de Panammu à canaliser les faveurs de Hadad, de la même façon que d'autres, qui n'étaient pas tous des rois, mais simplement des prêtres ou de modestes particuliers, enregimentaient tous les dieux connus, pour la défense de leur tombe et la protection de leur repos éternel. Il fallait bien utiliser les arguments qui apparaissaient les meilleurs

1) Cette négligence a dû être mentionnée dans des parties très endommagées de l'inscription, car sans cela on ne comprendrait pas les imprécations. Les lignes 20-22 sont en effet très mutilées. Cf. Cooke, *op. cit.*, p. 168.
2) Lagrange, *op. cit.*, p. 335.
3) A. Lods, *La Croyance...*, p. 165.
4) Cooke, *op. cit.*, p. 168.

et la malédiction par le bras divin eut cours pendant longtemps. Il n'y a qu'à passer en revue tous les formulaires des stèles, tombeaux ou sarcophages de Syrie, de Phénicie ou d'Arabie, du XIIIe siècle à l'ère chrétienne.

Il nous apparaît de plus que la préoccupation de Panammu était identiquement la même que celle des Babyloniens soucieux d'avoir après leur mort un *nâq-mê* scrupuleux et fidèle dans sa tâche. Panammu était désireux d'avoir dans l'au-delà un ravitaillement permanent. C'était une solution idéale que de rendre ce ravitaillement étroitement solidaire des sacrifices offerts au dieu Hadad. Et ce dernier, en reconnaissance de la statue à lui offerte par le roi de Ya'di, partagerait volontiers, dans l'au-delà, avec le royal défunt. Nous aurions là l'attestation épigraphique de quelques-unes des scènes de banquets où le fidèle est en face de la divinité, tous deux faisant en même temps honneur aux aliments apportés. Et ainsi, le sacrifice offert à Hadad (sacrifice de communion) pouvait être en même temps le ravitaillement du roi défunt. Les successeurs de Panammu eussent été bien ingrats s'ils n'avaient respecté fidèlement le désir de leur ancêtre, puisque grâce à lui, le même geste servait à deux fins.

Cette interprétation nous apparaît appuyée par un répondant que nous fournit, en Égypte, un texte de l'Ancien-Empire :

« O Râ, quand on t'adore au ciel, toute l'adoration que tu reçois est pour Ti *(un défunt)*, tous les biens de ton corps sont les biens du *ka* de Ti et tous les biens de son corps sont tes biens chaque jour[1]. »

Quoi qu'il en soit, nous voyons, d'après les quelques lignes de l'inscription de Zendjirli, qu'un roi local du VIIIe siècle attachait une importance particulière à ce que, dans l'au-delà, son « âme » pût manger et boire.

Mais des fouilles récentes ont renouvelé sensiblement notre documentation, en rapport étroit avec cet approvi-

1) MASPÉRO, *La Table d'offrande*, p. 340, avec les références.

sionnement des défunts, où il semble que la préoccupation était grande de fournir de l'eau en abondance. Jamais sans doute, cela n'a été remarqué aussi nettement que dans les tombes dégagées depuis l'exploration de Minet-el-Beida et de Ras Shamra.

Auparavant, il nous faut signaler un détail des tombeaux royaux de Byblos. Montet, en déblayant les puits d'accès, remarqua à plusieurs reprises, des « conduits verticaux ». Dans le puits III, deux sont ménagés, l'un à l'angle nord-est du puits, l'autre « dans l'épaisseur du couvercle du puits », mais conduits sans communication, le dernier s'arrêtant au bout de deux mètres, au lieu d'aller jusqu'au caveau[1].

A cinq mètres du puits III, un conduit débouche à la surface et Montet, après l'expérience faite, estime avec raison, qu'il signale un nouveau tombeau. Ceci est confirmé. A nouveau, « deux conduits verticaux assez courts, avaient été ménagés, l'un contre la paroi ouest, à cinquante centimètres de l'angle nord, l'autre dans l'angle nord-est[2] ». Des croquis viennent appuyer la description. A quoi pouvaient bien servir de pareilles installations ? Nous ne leur trouvons qu'une utilisation, à savoir un aménagement en vue de libations au moment de la fermeture du puits, libations dirigées vers la chambre funéraire, par les conduits verticaux.

Les installations de Minet-el-Beida et de Ras Shamra sont plus explicites et d'une interprétation peu contestable. De la première campagne (printemps 1929) à la septième (1935), les constatations n'ont fait que se préciser, d'autant qu'aux documents sortant de Minet-el-Beida, ville et nécropole, s'ajoutent ceux de Ras Shamra.

Dès les premiers travaux[3], Schaeffer et Chenet signalent à Minet-el-Beida, près d'une tombe paraissant inachevée, des puits dont l'ouverture est « couverte d'une grande dalle

1) MONTET, *Byblos et l'Égypte*, p. 150, fig. 65.
2) MONTET, *op. cit.*, p. 152, fig. 67.
3) SCHAEFFER, *Syria*, X, p. 285-297

percée sur laquelle était posé, comme une sorte d'entonnoir, le col d'une grande jarre. Fouillé, l'un des puits n'a donné que des fragments de vase et un mortier tripode en basalte[1] ». Non loin de là, une « sorte de cascade votive : deux pierres pourvues d'une rigole semblaient amener l'eau dans un fond de jarre, d'où elle devait couler par une pierre percée à l'intérieur de la terre ». De même, un puits était tout proche de la tombe III, à l'ivoire mycénien et, à ce qu'il apparaît, en relation avec la dite tombe[2].

La deuxième campagne (printemps 1930) a confirmé les constatations faites dès le début des fouilles. A proximité des nouvelles tombes dégagées, « des puits analogues à ceux rencontrés autour des grandes tombes, avec parfois des margelles monolithes et couverts de grandes dalles plates percées au centre. Dans plusieurs cas, une conduite d'eau faite de tuyaux en terre cuite ou de rigoles en pierres taillées, aboutit à l'orifice de ces puits. L'intérieur montre un remplissage intentionnel de terre fine[3] ». Des constructions, qui semblent en rapport avec une tombe, ne sont pas sans poser bien des problèmes. Aucune trace d'habitat ne s'y relève et des puits « qui en dépendent ont été retrouvés tout intentionnellement remplis et scellés par une couverture de béton ou par des pierres plates[4] ».

La continuation des travaux à Minet-el-Beida, en 1931, amena à des observations identiques. Multitude d'objets dans des dépôts, en rapport avec des « dispositifs rituels assez compliqués », « cellæ isolées ou accolées les unes aux autres », à proximité desquelles de « nombreux puits ou faux puits » étaient aménagés[5]. Comme précédemment, « sur l'orifice était parfois posée la moitié supérieure d'une grande jarre ou tout simplement une dalle plate en pierre percée

1) Schaeffer, *ibid.*, p. 290, 291.
2) Id., *ibid.*, p. 293.
3) Id., *Syria*, XII, p. 2 et pl. XIV, 2 et 3.
4) Id., *ibid.*, p. 3.
5) Id., *Syria*, XIII, p. 3.

d'un ou de trois trous. Souvent une conduite en pierre ou en tuyaux de terre cuite aboutissait à ces puits[1]. Toujours dans le même secteur, les fouilleurs dégagèrent d'autres installations : citerne creusée dans la craie, autels, dépôts de tous genres, vases, albâtres, ivoires, plaquettes de déesse nue en or. Mais à part six grandes tombes de type mycénien, l'aire explorée qui atteint huit mille mètres carrés n'a donné, comme squelettes humains, que des restes d'enfants nouveaux-nés[2]. Il faut pourtant expliquer et les dépôts et les installations.

C. Schæffer a pensé à ce moment[3] que les grandes tombes mycéniennes maçonnées, réservées aux rois de Ras Shamra, avaient pu devenir le centre d'un culte, dont les cérémonies étaient destinées « aux âmes des morts, aux rephaim », cérémonies qui pouvaient durer « pendant sept jours consécutifs » et dont l'effet devait se prolonger pendant sept ans[4]. Ainsi s'expliqueraient tous ces dépôts (plus de quatre cents trouvés dans la seule campagne 1931). D'autre part, on pourrait envisager aussi « la possibilité d'un rapport à Minet-el-Beida entre le culte des morts et celui de la fertilité[5] », ce qui rendrait compte des canalisations et des puits ou faux puits, dans lesquels, très souvent, avaient été enfouis des vases, pratique intentionnelle que pourrait bien éclairer un texte d'une tablette :

> Répands le sacrifice *(s l m)* dans le sein de la terre
> verse la jarre à l'intérieur des champs[6].

Sans méconnaître combien proche l'une de l'autre sont souvent l'idée du culte des morts et celle de la fertilité — indépendamment des documents égyptiens étudiés plus loin, on se souvient de la stèle d'Oum-el-Awamid — nous pensons

1) Schaeffer, *ibid.*, p. 4.
2) Id., *ibid.*, p. 10.
3) Id., *ibid.*, p. 11 ; ceci un peu nuancé dans *Syria* XIV, p. 108.
4) Virolleaud, *Syria*, XII, p. 23.
5) Schaeffer, *Syria*, XIII, p. 12. Voir aussi *Syria*, XIV, p. 108.
6) Virolleaud, *Syria*, XII, p. 353 ; Dussaud, *R H R*, 1932, p. 281. Le *s l m* serait non un liquide, mais tout au contraire la partie solide du sacrifice, les chairs de la victime, comme dans *Amos*, V, 22 ; cf. *Syria*, XVII, p. 101-102.

qu'à Minet-el-Beida, on s'est souvent préoccupé d'approvisionner le mort en eau. Il nous semble de même, alors que des habitations aient été trouvées à Minet-el-Beida dans des campagnes suivantes (d'où il résulte que de nombreux « puits » sont ceux de maisons et n'ont par conséquent aucune valeur rituelle), que beaucoup de dépôts ont pu être consacrés « à la mémoire des habitants de Sapouna morts au loin[1] ». On comprend que les gens de Ras Shamra aient enterré certains de leurs rois près de la mer. A Byblos il en est de même. On comprendrait aussi que la nécropole symbolique des morts en mer ou au loin, ait été fixée tout près du port, « à proximité du lieu d'embarquement[2] ». En outre, pourquoi ne pas penser que ces gens, influencés par la Babylonie, n'ont pas placé eux aussi le séjour des morts, « du côté du soleil couchant ».

Quoi qu'il en soit, les installations de la tombe III attestent que la préoccupation était grande de fournir de l'eau aux défunts. Il y avait non seulement un puits, mais ce qui est peut-être encore plus important à notre sens, engagés dans la construction même du tombeau, une jarre à fond bombé et haut col, contenant un plat mycénien[3]. Jarre et plat, ce sont les deux ustensiles du repas, l'un pour la provision d'eau, l'autre pour les aliments. Et c'est l'explication que nous donnons des puits qui sont intentionnellement bouchés et comblés et qui contiennent souvent des vases. Si l'on mure en quelque sorte ou ces jarres ou ces puits, c'est pour les consacrer à jamais au mort qui ainsi ne manquera de rien.

Que l'on ait eu déjà l'idée d'une résurrection possible grâce à la puissance vitale de l'eau, cela semble improbable. « La rosée du ciel, graisse de la terre »[4] ne s'applique encore aux XIVe-XIIe siècles qu'à la fertilité si étroitement dépendante dans les pays du soleil, de la bonne volonté du ciel et

1) Dussaud, *ibid.*, p. 282.
2) Id., *ibid.*, p. 282.
3) Schaeffer, *Syria*, X, p. 293.
4) Virolleaud, *Syria*, XIII, p. 355; Dussaud, *R H R*, 1932, p. 283.

il faudra attendre Esaïe pour oser affirmer que la rosée de Jahvé sera à ce point vivifiante qu'elle tirera de terre les Rephaïm[1].

Plus précises encore, s'il est possible, ont été les constatations faites au cours de la quatrième campagne (1932). La grande tombe V est tout à fait semblable aux tombes II et III, trouvées en 1929, pour ce qui concerne l'installation hydraulique. Une fenêtre est percée dans un des murs du tombeau et à l'extérieur, contre ce mur, une grande jarre a été retrouvée *in situ*, contenant plusieurs gobelets et coupes pour puiser[2].

Entre cette tombe V et une autre tombe VI, elle aussi maçonnée mais violée, une vaste construction a été dégagée, qui se compose d'enclos rituels, à ciel ouvert. Chaque enclos est divisé en deux étages. A l'étage supérieur, des vasques de pierre recevaient les libations qui s'écoulaient vers l'étage inférieur, par un trop-plein et une canalisation en terre cuite ou en pierre. Dans l'étage inférieur, on avait enfoui des vases, des objets de parure, des idoles, des armes et des outils[3].

C. Schaeffer pense à juste titre qu'il faut faire une différence entre le culte pratiqué dans ces « enclos » et celui qui se manifeste dans les tombeaux et leurs annexes. Dans les tombeaux, il s'agirait du « culte funéraire avec ses offrandes et ses dispositifs pour l'alimentation des morts, tandis que dans les enclos on se livrait à des pratiques magiques, destinées à rendre féconde la terre et peut-être aussi les hommes et les bêtes. En effet, dans plusieurs de ces constructions, de gros phallus naturalistes en pierre, à côté d'idoles féminines non moins explicites, parlent en faveur de cette explication[4] ».

Le site de Ras Shamra lui-même apporte un complément d'information, avec des installations similaires mais encore

1) *Esaïe*, 26, 19 ; Dussaud, *ibid.*, p. 283.
2) Schaeffer, *Syria*, XIV, p. 100 et pl. IX, 1, 2.
3) Id., *Syria*, XIV, p. 106-107 et pl. IX, XIII.
4) Id., *ibid.*, p. 107-108. A Mari, au cours de la campagne 1935-36, nous avons trouvé un phallus en os dans une tombe de femme d'époque assyrienne (xiii[e]-xiv[e] siècles av. J.-C.)

plus développées. Au pied du versant nord de l'acropole, des tombes rectangulaires avec fenêtre sur la paroi opposée au dromos, rappellent tout à fait l'aménagement de Minet-el-Beida. Il n'y manque que les jarres, mais les tombes ont été pillées[1].

Plus impressionnante encore est la tombe I, découverte au S.-O. de la Bibliothèque[2]. Tombe mycénienne du XIVe ou XIIIe siècle, d'une architecture particulièrement soignée. Les dalles du fond sont, par contraste, irrégulières et leur assemblage négligé, mais ce qu'elles cachent n'en est pas moins des plus curieux. Un puits s'ouvre en effet au centre du caveau « en communication, par une conduite passant sous les dalles restées en place, avec une rigole taillée dans la surface même des dalles, le long de la paroi est du caveau. Cette rigole communiquait avec trois cupules taillées également dans ces dalles. Un liquide versé dans ces cupules s'écoule par la rigole, puis par la conduite sous les dalles dans le puits central[3] ». Il est évident qu'il y a là un dispositif pour libations mais la grande différence avec Minet-el-Beida, c'est que ces libations devaient être faites à l'intérieur du caveau.

Il faut en effet rapprocher la tombe I de Ras Shamra des tombes trouvées en 1927, par A. W. Persson à Dendra, au sud de Mycènes[4]. L'une d'elles offre aussi trois puits, un sous l'entrée du caveau (avec un dépôt de vases de bronze), deux autres sous le sol de la chambre funéraire, un vide, l'autre avec des ossements d'animaux et des objets. En même temps, plusieurs dalles de la chambre étaient couvertes de cupules et de rigoles.

La tombe de Dendra diffère de celle de Ras Shamra I, en ce que les cupules et rigoles ne paraissent pas être en relation avec un puits. A Dendra, les puits sont, en quelque sorte, des cachettes où l'on dépose des objets destinés au

1) Schaeffer, *Syria*, XIV, p. 108.
2) Id., *ibid.*, p. 114, pl. XIV.
3) Id., *ibid.*, p. 115 et fig. 12.
4) A. W. Persson, *The Royal tombs at Dendra near Midea*, 1931, p. 77-80 et fig. 53-54, cité par Schaeffer.

mort. Autrement dit, au lieu de mettre tous les objets du mobilier funéraire dans la chambre de la tombe, on cache les plus précieux dans des puits. Peut-être avec cet espoir de les mieux protéger contre la convoitise des pillards. A Ras Shamra, le puits est en rapport direct avec rigole et cupules. Comme il s'agit d'une installation de libation, il faut donc admettre que celle-ci ne se faisait qu'à l'intérieur de la tombe, sans doute au moment de chaque inhumation. Libation qui pouvait être abondante et qui se trouvait recueillie, restant par conséquent plus longtemps à la disposition du mort, symboliquement tout au moins, dans le puits caché sous le dallage de la chambre.

La cinquième campagne (1933) apporte de nouvelles variantes dans l'aménagement des tombes[1]. Le caveau II, par son dispositif, indique que le culte funéraire avait lieu au-dessus de la chambre funéraire. L'installation hydraulique n'est pas négligée. D'un côté de l'entrée, « une pierre allongée avec un canal creusé, lequel aboutit à un puits ». De l'autre, « une grande jarre est prise dans la maçonnerie de l'angle de la cella ; son col incliné aboutit à la hauteur d'une « fenêtre » ménagée dans le corps du mur, établissant une communication entre l'intérieur du caveau et la jarre. En outre, dans une sorte d'antichambre, une grande auge en pierre, adossée à un petit escalier[2] ».

La tombe IV est encore différente. Ses installations rituelles sont particulièrement développées. Une grande conduite à deux branches, dont une extrémité aboutit à un puits bien fermé et vide jusqu'à huit mètres de profondeur. Contre le mur extérieur sud du dromos, une grande jarre à deux anses, enfouie. Le mur sud du caveau est percé d'une fenêtre aboutissant à un puits étroit, muré, dont l'orifice débouche dans la maçonnerie de la tombe[3].

1) Schaeffer, *Syria*, XV, p. 105-131.
2) Id., *ibid.*, XV, p. 115-116.
3) Id., *ibid.*, p. 116, fig. 5, 6.

Depuis, à chaque campagne, MM. Schaeffer et Chenet dégagent de nouveaux tombeaux construits. Ceux que nous venons d'étudier montrent assez avec quel souci, on s'est efforcé d'assurer aux morts un ravitaillement et surtout l'eau du rafraîchissement. A cet égard aussi, Ras Shamra et Minet-el-Beida sont donc une mine de renseignements. Et cela vient compenser la pénurie d'informations où nous étions réduits avec les seules fouilles d'avant-guerre, informations tirées des chantiers palestiniens de Méguiddo et Taanak[1] et souvent d'ailleurs fort controversées, les méthodes d'investigations archéologiques étant alors loin d'être au point.

De beaucoup postérieurs, certains tombeaux de Palmyre ne doivent pas être négligés. On sait que Gabriel avait signalé un *tombeau-maison*, mais avec de sérieuses réserves : « on ne saurait, écrivait-il[2], faire rentrer dans la classification qui précède, un tombeau fouillé en 1923 par le capitaine Duvaux et qui appartient à la nécropole du S.-E. Ce tombeau-maison est d'un type singulier dont je ne connais pas d'autre exemple. La présence d'un puits dans l'angle nord-est pourrait laisser croire qu'on utilisa pour cette construction la cour et le péristyle d'une maison édifiée antérieurement en cet endroit ».

Si l'on admet au contraire qu'il s'agit bien d'un type de tombe, il apparaît évident que le puits était creusé à l'intention des défunts (il y a trente-huit cavités réservées pour eux, autour du péristyle), mais sans que l'on puisse préciser son utilisation exacte : que l'eau ait servi dans les rites de l'inhumation ou qu'on en ait fait des libations *post mortem*. Il semble en avoir été de même dans une tombe fouillée par Cantineau[3], qui signale à l'intérieur du péristyle central un

1) Vincent, *Canaan*, p. 97-99, 214-223 ; Lods, *Israël*, p. 133 ; *Mitheilungen und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins*, 1906, p. 23-60 (pour Méguiddo) ; 1905, p. 35 (pour Taanak). Kurt Galling, *Biblisches Reallexikon*, s. *Grab* (col. 240-241), signale un aménagement en relation avec le rite de libation dans une tombe de l'époque Hyksos, à Tell 'Addschûl.

2) *Syria* (1926), VII, p. 90, fig. 7.

3) Cantineau, *Fouilles à Palmyre*, dans *Mélanges de l'Institut Français de Damas*, t. I (1929).

orifice « aboutissant à une canalisation « qu'il croit servir à « l'évacuation des eaux de pluie »[1], mais qui pourrait tout aussi bien avoir été aménagée en fonction de rites, de libations funéraires.

Les très nombreux reliefs palmyréniens, recueillis dans les tombes, reproduisent très souvent la scène du festin. Il est impossible de les passer en revue et ce serait aussi inutile que monotone, car il s'agit habituellement du même type de représentation : les défunts, à demi couchés, tiennent une coupe, ou un pain, ou un fruit à la main. Repas funèbre, alimentation du mort dans l'au-delà.

Les croyances n'ont pas varié, depuis les temps anciens. Le texte de l'épopée de Gilgamesh, cité plus haut, est bien proche de celui de Lucien : « Les morts se nourrissent des mets que nous apportons sur la tombe et boivent le vin que nous répandons dessus, si bien qu'un mort à qui l'on n'apporte rien, est condamné à une faim éternelle[2]. »

Ravitaillement apporté sur la tombe mais aussi rites accomplis à l'intérieur du temple. On sait aussi, d'après Lucien, que deux fois par an, les fidèles se rassemblaient à Hiérapolis, puisaient de l'eau dans l'Euphrate et la répandaient dans le temple, dans un précipice conduisant, disait-on, vers le monde infernal[3]. Libations d'eau, destinées aux habitants du monde infernal, divinités ou humains, on ne saurait le préciser, l'un et l'autre sans doute.

Et cela doit être rapproché d'une cérémonie du judaïsme tardif. A la fête des Tabernacles, on puisait de l'eau à Siloé et après l'avoir apportée au Temple, on la versait sur l'autel, d'où une rigole semblait la diriger vers les profondeurs de la terre. Les rabbins expliquaient ce rite comme devant assurer une année nouvelle riche en eau[4]. Cependant les rapproche-

1) Cantineau, *op. cit.*, p. 10.

2) Lucien, *De luctu*, 9, cité par Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, p. 136.

3) Lucien, *De Dea Syra*, 13, 48, cité par Torge, *op. cit.*, p. 134 ; Lods, *La Croyance à la vie future*, p. 174.

4) Lods, *op. cit.*, p. 174 ; Torge, *op. cit.*, p. 135.

ments très nets aussi avec les Hydrophories de la Grèce, obligent à penser qu'à l'origine, cette libation est destinée aux morts qui ont toujours été mis en relation avec la fertilité ou la désolation du pays[1]. On le voit très nettement, quand à l'époque de David, la famine qui règne est expliquée comme étant le contre-coup de la politique de Saül et de l'extermination des Gabaonites[2].

Les Arabes ont continué à partager cette croyance que les morts sont altérés[3]. C'est un vœu de bénédiction pour les défunts que le ciel fasse pleuvoir sur leurs tombes. On apporte, d'ailleurs, des offrandes liquides, car l'âme est altérée, peut-être d'abord de sang, mais aussi de vin et d'eau.

Mahomet versa de l'eau sur la tombe de son fils Ibrahim. Les compagnons de El-A'scha, burent sur sa tombe et renversèrent sur elle le reste de leurs gobelets.

De nos jours, certains Juifs laissent près du lit funèbre, et pendant sept jours, une lampe, une serviette et un verre d'eau, « parce que l'esprit y revient pleurer ». Parfois, ils font une libation sur le cercueil[4].

Actuellement, les Arabes ménagent encore sur leurs tombeaux, une petite cavité, qui est censée recueillir l'eau du ciel[5] et, dit-on, à l'intention des oiseaux, mais qui en réalité et originairement était destinée aux défunts. Plus évocatrice encore est cette coutume funéraire du sacrifice du chameau à la fête de la dahiyyé. L'animal est chargé d'une provision de nourriture et d'eau. Puis on l'immole en précisant à haute voix que l'offrande est faite au mort[6].

Alimentation qui, de la Palestine à la Mésopotamie, et de la Méditerranée à l'Euphrate, apparaît nécessaire. Ravi-

1) LODS, *op. cit.*, p. 174.
2) II *Samuel* 21, 1.
3) WELLHAUSEN, *Reste*, p. 182, 183 ; LODS, *op. cit.*, p. 172 ; TORGE, *op. cit.*, p. 133.
4) LODS, *op. cit.*, p. 173, avec les références.
5) DUSSAUD, *Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra*, *R H R*, 1932, p. 283, n. 3.
6) Al. MUSIL, *Arabia Petraea*, III. Recension de R. DUSSAUD, dans *R H R*, 1909, p. 103.

taillement *post mortem*, où l'eau est un élément souvent indispensable et essentiel. Eau qui est « source de vie » mais aussi remède à la soif. Eau que l'on apporte à la *nèphesh* et qui lui arrive par des opérations plus ou moins ritualisées puisque l'on se trouve sur le « plan mystique », mais où nous croyons, qu'à l'origine tout au moins, on est plus près de l'offrande que du sacrifice proprement dit.

Cette conception de l'eau essentielle au défunt, il appartenait à l'Égypte de la souligner comme nulle part ailleurs, en même temps peut-être que plus grand était son souci de préserver le corps de la destruction totale. C'est ce qu'il convient maintenant de considérer.

(A suivre.)

André PARROT.

Le « Refrigerium » dans l'au-delà

(Suite)

CHAPITRE III. — ÉGYPTE

Peu de peuples se sont plus préoccupés que les Égyptiens de la vie dans l'au-delà. Peu qui aient eu plus qu'eux, par contre-coup, un souci plus accentué de la sépulture, de son entretien et de sa préservation. Aucun, sans doute, qui n'ait attaché à la conservation des corps, une importance aussi nette et une préoccupation de tous les instants.

Les tombes archaïques, par où nous entendons celles de l'époque préhistorique et des débuts des temps thinites, attestent un ensevelissement dans de simples fosses comblées avec du sable et des galets[1]. Il s'agit d'une inhumation pure et simple, dans la position bien connue du corps replié[2], mais on trouve bientôt aussi des procédés plus soignés en vue d'assurer une meilleure préservation du cadavre, celui-ci étant enveloppé de peaux ou de nattes, ou protégé par deux grandes jarres. Des tombes construites en briques et recouvertes d'une dalle de pierre, d'autres creusées dans les rochers, constituent des abris encore plus efficaces[3].

Dès ces sépultures archaïques, on rencontre un mobilier funéraire : cruches, jarres pour la nourriture, armes pour se

1) Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, p. 67 ; Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, p. 46 ss.

2) A propos de la position dite « embryonnaire », voir pour l'Égypte, Moret, *Mystères égyptiens*, p. 31 ss. ; Boreux, *Catalogue*, I, p. 151 ; Erman, *Die Religion der Ägypter*[4], p. 242.

3) Erman, *op. cit.*, p. 243.

défendre ou pour la chasse, bijoux pour se parer. Dès les origines donc, il y a là très nettement croyance en une vie *post-mortem*, même si la pensée eschatologique ne l'a pas encore absolument définie.

Dès avant la fin de l'époque thinite, les pratiques d'ensevelissement changent brusquement. Les tombes s'agrandissent, mais surtout à l'inhumation plus ou moins soignée succède la pratique beaucoup plus compliquée de l'embaumement et de la momification[1]. La préoccupation croît et devient véritablement obsession, de garder le corps rigoureusement intact, car de cette parfaite conservation dépend la vie ou l'anéantissement du *ka*[2]. Il est vrai que, pour plus de sûreté, alors même que le corps et le *ka* perdraient leur intégrité, les statues, dont certaines sont cachées dans le serdab pourraient y suppléer avec succès. Cependant, il n'est pas étonnant que l'on se soit attaché à assurer, par tous les moyens, la préservation de la propriété funéraire[3], et cette préservation théoriquement assurée, que l'on ait songé plus spécialement encore à permettre au mort, réuni à son *ka*, de vivre de la vie terrestre, en s'alimentant comme un homme vivant.

La survie est, en effet, assurée sous cette triple condition[4] : la conservation des corps, la fabrication des statues « images vivantes », la célébration du culte funéraire qui comporte un service régulier d'offrandes. Ce qui commande immédiatement toute l'architecture funéraire, dès l'époque memphite avec ces trois parties dans le mastaba : un puits vertical, aboutissant au caveau funéraire, où la momie est pratiquement inaccessible ; la chambre murée (serdab) avec les sta-

1) Un historique des procédés employés depuis la IIe dynastie, dans G. Elliot Smith, *Egyptian Mummies*, dans *The Journal of Egyptian Archæology*, London, I, 1914, p. 189, cité dans Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 461, n. 1.

2) Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 52 ; Moret, *op. cit.*, p. 493 ; Boreux, *Catalogue*, I, p. 46.

3) Sottas, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte*, 1913.

4) Moret, *Le Nil...*, p. 493.

tues ; la chapelle ouverte aux parents, amis, prêtres, chargés du culte et des offrandes[1].

Et cette préoccupation d'approvisionner le défunt, se fait jour immédiatement dans la décoration des mastabas. Dans la chambre funéraire proprement dite, on trouve à côté du corps, deux ou trois grandes jarres. Quelquefois l'offrande elle-même est peinte sur les vases de ce mobilier funéraire[2]. Mais ce n'est rien en regard de ce qui est figuré, en haut, dans les chambres accessibles. Toute leur décoration est destinée à assurer au défunt une vie non seulement semblable à celle qu'il a connue ici-bas, mais à ce qu'il apparaît, souvent améliorée.

Peu de scènes qui rappellent, ce qui serait pourtant assez naturel, les funérailles ou le deuil. On peut s'en rendre compte facilement en étudiant par exemple le mastaba d'Akhouthotep, au Louvre[3], où la vraie représentation de l'enterrement « a été complètement escamotée[4] ». Pourquoi, sinon parce que le propriétaire du tombeau étant bien vivant, il ne convient pas de s'arrêter à cette étape de la mort, que tout, au contraire, doit faire oublier. C'est ainsi que le défunt continue à présider à la moisson, à l'empâtement des volailles, aux travaux de menuiserie, à la chasse ou à la pêche. La vie, pour lui, continue bel et bien avec le rythme habituel des jours et des saisons et elle continuera puisque rien ne lui manquera de son alimentation courante[5].

Des provisions seront apportées régulièrement dans la chapelle par la famille ou par des hommes spécialement destinés à cet office. Mais les anciens Égyptiens ne se contentaient pas seulement de prévoir cette offrande. Ils s'inquié-

1) Moret, *op. cit.*, p. 493 ; Boreux, *Catalogue*, I, pl. XXVI, d'après Moret, *L'Égypte pharaonique*.
2) Maspero, *L'archéologie égyptienne*, p. 121.
3) Nous citerons plus volontiers les monuments du Louvre ou du British Museum (B. M.), car ce sont ceux qui nous furent directement accessibles. Inutile de dire que nous ne méconnaissons pas la valeur des collections des Musées du Caire ou de Berlin, par exemple.
4) Boreux, *Catalogue*, I, p. 209.
5) Autre interprétation dans Erman, *op. cit.*, p. 252.

taient aussi de savoir comment elle parviendrait à son adresse[1]. Le ravitaillement déposé, dans les premières tombes, à l'extérieur et au pied de la fausse-porte, continua à être apporté lorsque la chapelle apparut, sur la table d'offrandes, placée cette fois à l'intérieur, près de la stèle fausse-porte. Par l'étroite ouverture, ou bien l'offrande s'en allait vers le *ka*, ou bien le défunt arrivait, discrètement pour en prendre possession[2].

Et c'est la raison d'être de cette statue placée parfois, à la limite réelle et fictive, entre le monde des vivants et le domaine des défunts. Tel Méri à Sakkarah[3]. Plus souvent, la décoration de la stèle fausse-porte, reproduit la scène d'un repas : le défunt est assis en face d'un guéridon garni d'aliments variés. La chapelle du mastaba est donc devenue « comme la salle à manger ou plutôt comme le garde-manger où le mort puise à son gré quand il a faim »[4]. Car, toute cette décoration est un compromis inévitable. Les offrandes réelles, malgré toutes les précautions prises en les confiant à un clergé spécial, qui doit les assurer à défaut des parents ou amis chez qui le temps aura pu devenir synonyme d'oubli, ces offrandes palpables, matérielles, risquent aussi de cesser. Et plutôt que de condamner le défunt « à chercher pâture parmi les rebuts des villes, parmi les excréments, parmi les choses ignobles ou corrompues, qui gisaient, abandonnées sur le sol[5] » et pour lui éviter de mourir une seconde fois, suivant cette convention que le semblable engendre le semblable ou que le représenté équivaut à la réalité, on écrira sur les murs un menu complet où il n'aura qu'à puiser pour sa pleine satisfaction et son parfait contentement.

1) MASPERO, *Le rituel du sacrifice funéraire*, dans *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 289.
2) BOREUX, *Catalogue*, I, p. 64-65.
3) Fausse-porte et statue de Méri à Sakkarah, dans BOREUX, *L'Art égyptien*, pl. XXI. Sur ces statues, BOREUX, *Catalogue*, I, p. 48, 205.
4) MASPERO, *L'archéologie égyptienne*, p. 126.
5) MASPERO, *Premier rapport à l'Institut égyptien...*, dans *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 155. Textes des *Pyramides*, § 127, 718 ; cf. MORET, *Le Nil*, p. 200. On rapprochera de cette idée, cette crainte identique dans le monde babylonien rapportée plus haut.

Maspero a étudié avec la plus grande minutie ces listes d'aliments, boissons, parfums, étoffes, mis à la disposition du défunt, représentés ou énumérés et constituant ce qu'il a appelé le « menu » ou la « pancarte »[1]. Il en a fort habilement dégagé le mécanisme du rituel funéraire, décomposé en ses divers temps, où rien n'est omis des gestes à accomplir par les officiants réunis pour la cérémonie à l'intention du mort.

La « pancarte » nous fait connaître les temps suivants : purifications, ouverture de la bouche, repas simple et copieux assuré au mort, toilette et parure, préparation de la table. Le tout terminé par une énumération des vivres et des boissons.

Ces diverses scènes doivent être examinées d'un peu plus près, car nous aurons à noter la part qu'y joue l'élément liquide : eau et boissons.

Il est remarquable que la première case de la pancarte indique le « verser l'eau », suivie de la case mentionnant l'encens à brûler. Il s'agit, certes, d'une libation, mais d'une libation d'un genre spécial, avant tout avec une intention de purification. « C'est le début de tout repas et de toute cérémonie, le lavage, la purification des hôtes par l'eau et l'encens[2]. » L'eau était apportée du Nil ou d'un des canaux proches de la tombe, conservée dans de grands vases, où elle simulait un *étang frais (shi qabhouîti)*.

Ce « verser l'eau » s'accomplit suivant certaines règles et avec trois officiants. Un aide, agenouillé, reçoit sur ses mains ou dans une grande coupe, l'eau que lui verse, par dessus la tête, un domestique debout, cependant que l'homme au rouleau entonne la formule. L'effusion de l'eau, écrit Maspero, avait pour effet de laver le mort, non seulement de ses impuretés matérielles, mais des mauvaises influences qui le mena-

1) Maspero, *La table d'offrandes des tombeaux égyptiens*, *R H R*, t. XXXV, p. 275-330 et t. XXXVI, p. 1-19, reproduit dans *Bibliothèque égyptologique*, t. XXVIII, p. 321-405. Nos citations d'après la reproduction dans *Bibl. égyp.* Il y a d'ailleurs, suivant les jours, un « petit menu » et un « grand menu ».

2) Maspero, *op. cit.*, p. 325.

çaient ou des incantations contre lui sous le couvert de son nom[1]. On peut ajouter aussi, que l'eau lorsqu'elle est versée sur les mains de l'aide agenouillé, doit laver les mains, non seulement du défunt, mais du serviteur chargé de préparer et d'offrir le repas. D'autre part, recueillie dans le vase, elle symbolise peut-être la provision d'eau à boire[2].

Quoi qu'il en soit, l'effusion de l'eau pure est faite à quatre reprises et chaque fois on verse quatre vases. Suit la purification par l'encens accompagnée d'une purification nouvelle avec de l'eau où l'on a mis quelques grains de natron. Toujours trois officiants : l'aide, à genoux, tenant le bol, le domestique debout, qui verse le contenu de son vase pardessus la tête de l'aide et l'homme au rouleau qui récite la formule :

« Ces tiennes eaux fraîches, Osiris, ces tiennes eaux fraîches, ô Ti, sortent toutes deux de par ton fils, sortent toutes deux de par Horus. Je suis venu, je t'ai apporté l'œil d'Horus pour que tu rafraîchisses ton cœur avec lui, je te l'ai apporté sous toi, sous la plante de tes pieds. Reçois le liquide sorti de toi dont ton cœur ne se lasse pas[3]. »

Et l'on ajoutait :

« Voici que la voix sort pour toi[4] ! »

Trois libations, analogues ou identiques, suivent, dont deux immédiatement. Le mort qui se lave avec les dieux de l'eau qu'ils lui versent, obtient par là-même, tous ces privilèges que cette ablution leur procurait. Une dernière purification à l'encens clôt ce cycle de cérémonies.

On passe alors à des gestes qui appartiennent au rituel de l'ouverture de la bouche (oup-ro)[5]. On présente les outils

1) MASPERO, *op. cit.*, p. 328.

2) Ceci d'après la critique d'une thèse de l'École du Louvre (Mme GAUCH, *La libation et la lustration dans la religion égyptienne*, 1933), par M. l'abbé DRIOTON.

3) MASPERO, *op. cit.*, p. 331, traduit la fin : « ... je te l'ai apporté sous tes sandales et je te présente les humeurs issues de toi, si bien que ton cœur ne s'arrête point faute d'elles ». Voir aussi *Les Inscriptions des Pyramides*, p. 5-6, et traduction corrigée, p. 356.

4) *Ounas*, lig. 10-13 ; DÜMICHEN, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. I, pl. VI, lig. 7-9, cités par MASPERO, *op. cit.*, p. 331.

5) MASPERO, *Le rituel du sacrifice funéraire*, dans *Bibliothèque égyptologique*,

ou amulettes qui ont servi à l'ouverture initiale de la bouche de la momie d'Osiris et les substances qui doivent rééduquer le gosier : beurre, fromage mou, lait, petit lait, eau laiteuse. Chaque offrande est naturellement accompagnée de formules. Puis on offre un vase, plein d'eau fraîche du Nord, en récitant la litanie connue :

« Ces tiennes eaux fraîches, Osiris, ces tiennes eaux fraîches o Ti, sortent toutes deux..., etc. » avec la formule terminale : « Voici que la voix sort pour toi[1]. »

Le repas complet commence, le mort étant parfaitement et définitivement purifié. Suit une énumération : deux cruches de vin, gâteau, oignons, gâteau, boissons (vin et bière), puis apparaît un guéridon avec gâteau et miches qui constituent le « grand agencement », enfin derniers mets et liqueurs (vin et bière).

Le mort se lave, à nouveau, pour quitter la table (ceci du moins d'après le tombeau de Pétéménophis). Eau et natron, avec la récitation : « Ces tiennes eaux fraîches, Osiris... »

Bien que toutes les « pancartes » ne l'indiquent pas, on trouve, chez les plus complètes, un autre groupe de rites en relation avec la toilette et la parure du défunt. Dans ce cas, ce sont des énumérations de vêtements, bijoux, insignes, parfums, huiles, fards. A noter encore des purifications à l'encens et à l'eau parfumée de natron.

On passe alors à la préparation de la table khaouît. C'est l'apport de la khaouît, le placement des disques dans la chapelle, le vestibule, puis l'installation du convive ou du maître d'hôtel chargé de servir les plats. Lorsque la table d'offrandes, en pierre, remplaça la khaouît, on y retrouva, figurés, la plupart des objets ou accessoires autrefois placés sur elle : provisions, vases, coupes[2]. Ces tables étaient déposées dans

t. I, p. 289, 292, 305 ss. ; *La table d'offrandes*, *Bibl. égypt.*, t. XXVIII, p. 334 ; Moret, *Le Nil...*, p. 459-462 ; Boreux, *Catalogue*, I, p. 49 ; II, p. 417.

1) Maspero, *La table d'offrandes*, t. XXVIII, p. 337.

2) Erman, *op. cit.*, p. 244, fig. 91.

la chapelle, devant la stèle, au pied de celle-ci ou encastrée à sa base[1]. Avec leur face supérieure évidée, simulant une cuve, la saillie creusée en rigole, pour que pût s'échapper le liquide qu'on y versait, ces monuments sont de bonnes attestations des rites de la libation funéraire[2]. C'est cette rigole qui, pendant longtemps, valut à ces cuves, le nom de *tables à libations*. Nous verrons qu'à l'époque thébaine, ces rites sont parfois figurés sur de petites tables votives[3].

La table préparée est garnie : miche, cruche avec bière, deux espèces de gâteaux, des liqueurs, puis de la viande, deux tasses d'eau fraîche, deux tasses d'eau parfumée au natron, une cruche et une miche nouvelle. Suit un véritable menu où les mets sont classés par catégories : gâteaux ou pains, oignons, viandes de boucherie, volailles, gâteaux, boissons (laitages, vins, bières), fruits, confitures et enfin grains[4].

Avec un pareil ravitaillement, le défunt ne risque rien, d'autant que l'on admet que ce tableau doit « commémorer le premier repas funéraire servi le jour de l'enterrement et en assurer le bénéfice perpétuel au *ka* du personnage nommé et désigné devant le guéridon »[5].

En effet, le défunt est représenté assis devant une table chargée de mets et il s'agit pour lui d'un véritable repas, sans idée sacrificielle[6]. S'il est avec sa femme, celle-ci est assise, ou bien en face de lui, de l'autre côté de la table[7], ou derrière lui[8]. Une femme peut aussi être représentée à table[9]. D'habitude les défunts touchent d'une main la table

1) Mariette, *Les Mastabas*, p. 334 ; Maspero, *Quatre années de fouilles...*, dans *Mémoires de la Mission française*, t. I, p. 190 ; Morgan, *Dahshour*, t. I, p. 27.

2) Tables d'offrandes du Louvre, dans Boreux, *Catalogue*, I, p. 121 ss.

3) Boreux, *Catalogue*, II, p. 390.

4) Maspero, *op. cit.*, p. 393-394.

5) Maspero, *op. cit.*, p. 323.

6) Erman, *op. cit.*, p. 245.

7) Stèle de Sennu et de sa femme Thentets, Gizeh, VI[e] dynastie, B. M., n° 81 ; Kî et Saïtshodit, Sakkarah, Louvre, Boreux, *Catalogue*, I, p. 248.

8) Louvre, *Catalogue*, I, p. 248, Salle de l'Ancien Empire.

9) Par exemple, la femme de Méri à Sakkarah ; Mer-tep, Gizeh, IV[e] dynastie, B. M., n° 7.

placée devant eux[1], l'autre main pouvant tenir un objet, fouet, canne, balsamaire[2]. Sauf erreur, jamais, ou en tout cas très rarement, ils ne portent un gobelet ou une coupe à leurs lèvres. Mais, passivement, ils assistent à la libation qui leur est offerte. Ainsi par exemple, le relief de Nofir, au Louvre, où l'on voit le libateur qui incline de la main gauche un vase à bec courbé, tenant de la droite le bassin[3].

Ce qui assure donc aux morts une vie heureuse dans l'au-delà, c'est donc, d'une part, l'intégrité de la sépulture, de l'autre, l'offrande funéraire. Et malgré tout le « potentiel » enfermé dans la « pancarte », le défunt dépend encore très étroitement de la bonne volonté non seulement des siens, des prêtres de son *ka*, mais aussi des passants.

On connaît cette requête d'un mort qui, vers la fin de la Ve dynastie, demande aux passants ce geste pieux : « O vivants sur terre, qui passez devant ce tombeau, faites pour moi l'aspersion[4]. »

Même idée, dans un texte similaire : « O habitants quels qu'ils soient du nome de Mt Serpent ; ô gouverneurs des autres nomes qui passez devant ce tombeau — moi je suis Henkou, qui parle bien et avec douceur — faites l'aspersion et donnez les offrandes à l'amakhou Henkou[5]. »

Dépendance encore à l'égard des dieux. Maspero a pourtant fait remarquer que l'invocation aux dieux mentionnés est conditionnelle, en ce sens que le défunt promet aux divinités une offrande à la condition qu'elles procureront aux défunts toutes les offrandes auxquelles elles ont part elles-mêmes[6]. Offrandes aux morts et offrandes aux dieux sont mises à fonds commun. C'est très explicitement ce que dit ce texte :

« O Râ, quand on t'adore au ciel, toute l'adoration que

1) Ra-hetep, B. M., nº 40 ; Sennu et Thentets, B. M., nº 81 ; Méri, Louvre, Salle de l'Ancien Empire.
2) Ra-hetep, B. M., nº 40 ; Méri, Louvre.
3) Relief de Nofir, Salle de l'Ancien Empire.
4) Cité par Sottas, *La préservation de la propriété funéraire...*, p. 65.
5) Sottas, *op. cit.*, p. 65, avec l'analyse des nuances dans l'évolution du formulaire.
6) Naville, *op. cit.*, p. 62.

tu reçois est pour Ti, tous les biens de ton corps sont les biens du *ka* de Ti et tous les biens de son corps sont tes biens chaque jour[1]. »

N'empêche que l'on a cependant le sentiment que les dieux sont nécessaires. D'où les proscynèmes et les prières.

Les dieux plus spécialement invoqués sont Anubis[2] et Osiris[3]. Deux divinités infernales, dont la seconde est au début de sa fortune où bientôt l'association sera étroite entre le dieu de la momification et les vertus de l'eau, créatrice de végétation.

Il ressort de tout cela que, d'après les croyances en cours, les défunts ont besoin pour vivre de s'alimenter comme durant leur existence terrestre, égal besoin de provisions solides et liquides. Ce ravitaillement nécessaire est confié aux parents ou à des préposés spécialement désignés. Mais il arrive que l'on s'en remette aussi aux passants de cet office pieux. Toute la décoration de la chapelle funéraire est, d'ailleurs, agissante et doit suppléer aux déficiences ou aux oublis des vivants. Enfin, un dernier recours est prévu : la prière et l'intervention des dieux. C'est là le sort des habitants de la vallée du Nil, au temps de l'Ancien Empire, humbles mortels ou fonctionnaires royaux.

Mais qu'en est-il des pharaons eux-mêmes ? Sont-ils tout aussi dépendants des vivants et des dieux. Sans doute. Les premiers tombeaux ont prévu autour du cadavre du pharaon, des chambres pour le mobilier funéraire et les provisions[4]. Et lorsque la tombe devient pyramide, l'approvisionnement n'en continue pas moins à être apporté dans les chambres prévues pour le rituel et le culte funéraire, à l'écart du tom-

1) Maspero, *La table d'offrandes*, p. 340, avec les références : *Ounas*, lig. 47-48, Papi II, p. 359-360 ; Dümichen, *Grabpalast...*, t. I, pl. VII, lig. 36-37. Il faut rapprocher cela du texte de Sendjirli, où l'on a vu Panammu participer aux offrandes apportées à Hadad.

2) B. M., nos 46, 53 (Ve dynastie), 79, 80, 82, 85, 86, 89, 93, 94, 95.

3) B. M., no 75 (VIe dyn.), 80, 86. Louvre, stèle C. 159, Boreux, *Catalogue*, I, 243.

4) Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, p. 131 ; Erman, *op. cit.*, p. 245, à propos de la tombe de Negada.

beau proprement dit. Les couloirs ou le caveau sont vides de toutes ces représentations si abondantes dans les chapelles des mastabas, parce qu'elles étaient dans la chapelle indépendante du tombeau royal et d'ordinaire détruite. Quand on y trouve quelque chose, ce sont des textes à l'usage exclusif du pharaon[1], les uns, transcription des formules par lesquelles le prêtre assurait la transmission des offrandes au royal défunt, les autres se rapportant à l'âme et à ses dangers et lui assurant une condition divine.

Il faut signaler en effet, que, dès cette époque, le mythe d'Osiris est connu et que le Pharaon devient Osiris lui-même, démembré puis reconstitué. Ce destin réservé aux rois, n'est pas encore le partage des simples mortels, mais, dès la IIIe dynastie, les fonctionnaires royaux y ont pourtant accès. Les textes des Pyramides nous permettent de nous faire une idée de la destinée osirienne du royal défunt. Celui-ci passe par toutes les étapes de l'existence du dieu[2]. Le cadavre démembré est regroupé et devient momie impérissable et statue « image vivante » de l'ancien corps. L'ouverture de la bouche crée la vie dans cette momie et dans cette statue qui vont revivre comme Osiris. Le pharaon se trouve désormais dans « la divine région inférieure » où, en théorie, il ne doit craindre ni la faim, ni la soif. Celles-ci n'en sont pas moins difficiles à combattre. Ainsi ce texte :

« C'est l'horreur de Téti que la faim et il ne la mange pas ;
« C'est l'horreur de Téti que la soif et il ne l'a point bue[3]. »

Un autre passage témoigne, lui aussi, de la même idée :

« O faim, ne viens pas vers Téti... Téti est rassasié !... Téti n'a pas faim, grâce à ce pain d'Horus qu'il a mangé et que lui a fait sa sœur, la grande (Isis) ; il s'en rassasie et il prend possession (par ce pain) de ce pays. Téti n'a pas soif, comme le dieu Shou ; Téti n'a pas faim, comme la déesse

1) NAVILLE, *op. cit.*, p. 73 ; MASPERO, *op. cit.*, p. 141.
2) MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, p. 197.
3) MASPERO, *La Pyramide du roi Téti*, dans *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptienne et assyrienne*, t. V, p. 12, lig. 74-75.

Tefnet : Hâpi, Douamoutef, Qebehsenouf, Imset (les quatre enfants d'Horus) ; ils écartent cette faim qui est dans le ventre de Téti, cette soif qui est sur les lèvres de Téti[1]. »

Malgré le recours aux divinités, le plus sûr est encore pour ne manquer de rien dans l'au-delà, d'avoir prévu des « fondations » qui assureront l'offrande du roi.

Un texte des Pyramides semble avoir conservé un rituel plus ancien. Le culte funéraire y est assuré par le fils :

« O père, dresse-toi sur ton côté gauche ; mets-toi sur ton côté droit (tourne-toi) vers cette eau du renouveau que je t'ai donnée... prends ce pain que j'ai fait pour toi... C'est moi ton fils, ton héritier... j'ai pioché pour toi l'orge, j'ai labouré pour toi le blé[2]. »

C'est encore à la destinée osirienne du roi que se rapporte cet autre texte :

« Voyez ce roi N. Ses pieds sont flairés par les eaux pures... (Les dieux) sont venus, ils t'ont apporté l'eau pure (issue) de leur père (le Nil). Ils te purifient, ils t'encensent, ô roi N. Tu portes le ciel de ta main, tu étends la terre sous ton pied. La libation fraîche est servie à la Porte (le palais ou tombeau) de ce roi N. Tout dieu (en) lave sa face et tu laves tes deux bras, Osiris ! Tu laves tes deux mains, ô ce roi N.[3] »

L'eau dont il est ici fait mention est celle de la purification, mais la crue qui est célébrée apportait avec elle la richesse.

Plus tard, à côté de la destinée osirienne du roi mort, il y en a une autre : la destinée solaire. Le pharaon, en somme client d'Osiris et de son royaume, va marcher « sur les voies d'eau de l'Orient, parmi les serviteurs de Râ ». Arrivé auprès des dieux — et les voies sont diverses qui y amènent — le roi est soumis à divers rites qui le « spiritualiseront », c'est-à-dire qui marqueront la réunion du *ka* au corps éternel. Ce

1) MASPERO, *op. cit.*, t. V, p. 10, lig. 53-61 ; MORET, *Le Nil...*, p. 200.
2) MORET, *Le Nil...*, p. 166. L'eau, qui est celle du Nil en crue, est divine. Pour le rôle des enfants et spécialement du fils aîné, ERMAN, *op. cit.*, p. 245, 249.
3) MORET, *op. cit.*, p. 168.

qui n'empêche pas qu'Isis lui donne son sein : « O mère d'Ounas, déesse Ipy, donne à cet Ounas ton sein ; que cet Ounas le mette à sa bouche, qu'Ounas tette ce lait blanc, brillant et doux[1]. »

« Mon fils Pépi, mon prince ! prends mon sein ; tette-le, mon prince, pour que tu vives, mon prince, toi qui es petit, mon prince[2]. »

Le roi jouit désormais de la félicité. Près de sa résidence, se trouve un « Champ des offrandes » où il trouvera tout ce qu'il faut en fait d'aliments solides et liquides. Les dieux s'y approvisionnent ; il a les mêmes droits : « l'eau de N., c'est du vin, comme pour Râ »[3].

Identifié maintenant avec Râ, le pharaon, avec Râ, gouverne l'univers.

* * *

Le Moyen-Empire devait marquer ce qu'on a pu appeler la « démocratisation des rites funéraires royaux »[4]. Les rituels des Pyramides jusqu'alors exclusivement destinés aux Pharaons, à leurs familles et à leurs clients, sont appropriés par les gens de toutes classes et de toutes origines. Chaque défunt devient un Osiris, « justifié », « seigneur privilégié » et a droit à « l'offrande que donne le roi », la « sortie de voix » de l'officiant faisant apparaître des offrandes réelles sur la table dressée.

L'évolution des croyances se discerne dans la décoration des très nombreuses stèles votives. Celles-ci reproduisent les scènes connues par les stèles fausses portes de l'Ancien-Empire, du repas du ou des défunts, assis devant les tables garnies, cependant que les vivants sont représentés, apportant leurs offrandes[5] ou assistant simplement au banquet[6].

1) § 379-381, dans Moret, *op. cit.*, p. 211.
2) § 912, dans Moret, *op. cit.*, p. 211.
3) § 128, dans Moret, *op. cit.*, p. 215.
4) Moret, *op. cit.*, p. 298.
5) B. M., n° 138 ; Boreux, *Catalogue*, I, p. 71 ; stèles du Louvre C 5, 166, 196.
6) B. M., nos 140, 224, 301 ; Boreux, *Catalogue*, I, p. 71.

A plusieurs reprises, une libation est figurée[1] qui doit correspondre aux divers rites qui marquent, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le commencement du repas. Lorsque l'eau est versée et recueillie dans un bassin, on peut cependant penser qu'elle constitue un breuvage.

On trouve aussi la représentation d'un réchaud d'où sort une flamme et un vase, avec l'hiéroglyphe de l'eau, ce qui souligne les deux offrandes nécessaires au défunt : la fumigation d'encens et la libation[2]. Ce dernier détail tendrait à montrer que « cette prédominance donnée à l'offrande de l'eau, tient à ce que c'est, avant tout, l'idée de la renaissance par l'eau qui est à la base des croyances funéraires égyptiennes, et, en particulier, du mythe osirien[3] ». Un certain nombre de signes apparaissent, à vertu symbolique : yeux *ouzat*, anneau *shenou*, disque ailé, hiéroglyphes de l'Orient et de l'Occident[4]. Les dieux sont très rarement figurés, avec en tout cas, une prédilection marquée pour les divinités chtoniennes[5]. Les proscynèmes montrent que ceux que l'on invoque le plus assidûment, ce sont les dieux chtoniens et de plus en plus, Osiris, Khont-Amenti et Anubis. Leur appui est indispensable, car, dieux funéraires, ils doivent accorder au mort la jouissance de l'offrande[6].

Les passants ou les vivants sont encore d'ailleurs sollicités[7] et avec l'allusion non voilée qu'ils y auront leur récompense[8]. Plus que jamais, l'alimentation nécessaire au défunt reste donc au premier plan et l'eau de libation (qu'on l'entende comme le liquide de la purification ou comme le breuvage) est un élément essentiel.

Une stèle de la XI[e] dynastie, énumérant les fonctions

1) B. M., n[os] 120, 121, 327, 337. Au Louvre, la belle stèle C 15, cf. BOREUX, *Catalogue*, I, pl. XVII.
2) BOREUX, *Catalogue*, I, p. 74.
3) BOREUX, *op. cit.*, p. 74.
4) BOREUX, *op. cit.*, p. 73-74.
5) B. M., n[os] 181, 219, 296, 312, 328, 335 ; BOREUX, *op. cit.*, p. 74.
6) BOREUX, *op. cit.*, p. 75.
7) B. M., n[os] 223, 250.
8) Pour tout ceci, voir SOTTAS, *op. cit.*, p. 69 sq.

auxquelles est astreint par contrat un « serviteur de *ka* », s'exprime ainsi : « ... le féal Antef, né de Maït, l'excellent, le justifié, dit : « J'ai lié par contrat le serviteur de *ka* Nekhtw, « fils de Ar... ?... Nekhti, qui devra faire l'aspersion, *apporter* « *l'eau fraîche*... et l'offrande là ; (tout cela) pour ma statue « quotidiennement[1]. »

Un autre texte, un peu antérieur sans doute au précédent, fait entrer la privation de la libation d'eau dans la mention des châtiments qui pourraient s'abattre sur un pillard ou un violateur de tombe. « Or donc, tout ennemi qui ferait acte hostile *(à ce tombeau ?)*, ainsi qu'à ce qu'il contient, qui endommagerait ses inscriptions, qui *détruirait (?)* la statue... dans la montagne de Siout... ce qu'il contient ; *son ??* fils ne sera point *en sa place ??* ; et sa fortune ne sera point pour son *héritier ?...* (son nom ne sera pas stable) ? parmi les *hommes ?* ; son souvenir ne sera pas auprès de ceux qui sont sur terre ; on ne lui fera pas ses cérémonies ; on ne lui fera pas la libation d'eau ; les offrandes ne sortiront pas à sa voix pour lui à la fête *ouag* ni à la panégyrie[2]... »

Offrandes, purification et libation d'eau, tels sont les désirs habituels des défunts. Mais le Moyen-Empire marque aussi l'apparition de formules nouvelles qui mettent l'accent sur une aspiration très nette : celle d'un rafraîchissement par le souffle du vent du Nord[3]. Si la vieille croyance du retour de l'âme dans le tombeau en est seule responsable, il faut reconnaître que l'hypothèse devient très plausible, qu'il s'agit non pas de la chaleur qui régnerait dans l'au-delà, mais tout simplement de celle que l'on éprouve dans le désert terrestre où est creusée la tombe.

Voici quelle pourrait être, d'après l'abbé Drioton, la genèse de ces formules de rafraîchissement qui remontent au début du Moyen-Empire. Les monuments[4] attestent l'exis-

1) SOTTAS, *op. cit.*, p. 3, n. 1 ; Guide du B. M., nº 134.
2) SOTTAS, *op. cit.*, p. 49.
3) De ceci, nous sommes redevable à l'abbé Drioton.
4) Par exemple, Caire, 20.164.

tence d'un texte que l'on prononçait, dès la X[e] dynastie, sur les tombes :

« Que le souffle de vie soit au nez de N. »

En l'espèce, il ne s'agit de rien d'autre que de prolonger la vie d'un mort. Les rites osiriens ayant par la suite assuré l'existence, la formule devenait à peu près superflue. On la maintint pourtant mais en y ajoutant une idée de bien être.

« Que le doux souffle de Khentamenti soit au nez de N.[1] »

Le souffle de Khentamenti est le zéphir qui règne dans le royaume de cette divinité infernale et par là même, si le mort est mis à son bénéfice, il bénéficie d'une certaine fraîcheur.

C'est, sans doute aucun, l'idée d'un *refrigerium* conçu comme la jouissance d'un vent frais et l'on trouvera dans le proscynème ce souhait ainsi formulé, « de respirer le doux souffle de la vie » et même, ce qui en marque l'évolution complète, « de respirer le doux souffle du vent du Nord ». C'est la formule même du Nouvel-Empire.

Si les défunts expriment parfois quelque autre envie, c'est de pouvoir se promener avec bonheur sur les chemins de l'Amenti[2], de posséder dans l'au-delà, la force et la puissance[3], ou bien encore « de fouler les beaux chemins de l'autre monde et de pouvoir marcher parmi les loyaux serviteurs d'Osiris, en paix, en paix »[4] .

* * *

Le Nouvel-Empire marque l'épanouissement de croyances nouvelles et la conception du *refrigerium* s'élargira définitivement. L'évolution des concepts a sa répercussion immédiate sur la décoration des stèles. La conception « solaire » et l'idée d'une rétribution après la mort ont changé l'atmos-

1) Berlin, 1188.
2) Tombe de Thetha, Gournay, XI[e] dyn., B. M., n° 101.
3) Stèle d'Améni, XII[e] dyn., B. M., n° 245.
4) Stèle de Pefes, XII[e] dynastie (?), B. M., n° 195.

phère[1]. Le panégyrique du défunt qui s'étalait déjà sur nombre de monuments du Moyen-Empire, se continue, car il convient de préparer la comparution devant le tribunal d'Osiris. Mais s'y ajoutent des rites nouveaux. Les parents du mort sont encore représentés, mais avec d'autres devoirs, car l'attention se porte maintenant du côté des dieux qu'il faut faire figurer en bonne place et qu'il faut toucher par des gestes d'hommage et d'adoration. Des stèles de la XVIII[e] dynastie marquent la transition en ceci que les défunts sont encore assis devant leurs tables chargées avec, à leurs pieds, toute la famille en posture d'adorants[2]. Les dieux ne sont pas toujours représentés, mais sont implicitement présents, puisqu'ils sont invoqués.

Mais ce type de monument va disparaître devant un autre avec cette figuration schématique : si le défunt est représenté encore quelquefois assis, cette scène se situe au bas de la stèle, mais sur le cintre une autre se développe, plus importante, où le défunt cette fois debout ou à genoux (rarement assis), offre à une ou à des divinités. Autrement dit, il y a deux scènes bien distinctes dans ce rituel funéraire[3] : ce qui se passe (en haut) dans l'au-delà ou dans la partie fermée de la tombe, entre le défunt et les dieux et ce qui se passe (en bas), dans le monde présent, c'est-à-dire la chapelle, entre le mort et les siens. Les documents sont tellement nombreux, qu'il faut se borner à n'en choisir qu'un ou deux, comme exemples.

Sur la stèle de Amen-hetep[4], un des gardes du corps du pharaon Thoutmès IV, le cintre est décoré du disque ailé dominant les cartouches du pharaon flanqués des dieux-chacals Ap-uatu et Anpu. Le défunt est représenté deux fois,

1) Boreux, *Catalogue*, I, p. 77.

2) Stèle de Anpu-hetep, B. M., n° 446, pl. XVI ; au Louvre, stèle d'Antouf, Boreux, *Catalogue*, I, p. 154, pl. XVIII. Ici le défunt n'a à ses pieds que son fils et son frère.

3) Boreux, *op. cit.*, p. 72, indique les conventions égyptiennes.

4) B. M., n° 377, pl. XII ; cf. stèle du Louvre de Ounnofir (Boreux, *op. cit.*, p. 81-82) et les stèles C 60, C 89.

debout, adorant Ap-uatu et Osiris Khent-Amenti, tous deux à l'intérieur d'un naos dont la corniche est ornée d'une frise d'uræi. Suit une prière pour des offrandes funéraires. Au bas de la stèle, le défunt est représenté assis, une fois avec sa femme, une fois avec sa mère, devant une table chargée de mets que lui apporte son fils.

On peut aussi citer cette stèle du Louvre, dédiée pour le scribe royal Rer et pour sa sœur Sokhmit[1]. Dans le premier registre, l'un et l'autre adorent Osiris, qu'accompagnent Isis, Horus et l'un des dieux-chacals Oupouaout. Dans le deuxième registre, un prêtre suivi de cinq filles du défunt, offre l'encens et fait la libation. Cette eau tombe en un double filet sur le guéridon. Dans le dernier registre, d'autres membres de la famille apportent des fleurs au père de Rer et à sa femme.

La description sommaire que nous avons donnée de ces deux stèles ne doit pas faire illusion sur l'extrême variété des compositions qui ferait de toute tentative de classification quelque chose de très difficile. D'ailleurs nous avons surtout tenu à souligner comment l'évolution des croyances avait amené une modification dans les conceptions décoratives et en particulier dans la place désormais occupée par les divinités. Le développement et l'épanouissement de la doctrine osiriaque explique qu'Osiris, « seigneur de l'Éternité » soit à peu près partout mentionné, représenté, ou seul, ou, ce qui est plus fréquent, associé à d'autres divinités, parmi lesquelles Anubis, mais aussi, et ceci est important pour la suite de notre étude, Isis et Nephthys[2]. Cependant, Amon-Râ et la barque solaire[3] ont toutes les faveurs et cela n'est pas étonnant, puisque, nous l'avons vu, ces deux conceptions sont bien assurées désormais, que le défunt est solidaire de la course du soleil et qu'il recevra dans l'au-delà le sort que lui accordera le jugement d'Osiris. Tous les défunts y seront

1) Boreux, *op. cit.*, p. 86, stèle C 92.
2) Stèle du Louvre, C 55. Nous citons plus loin le texte important pour la question du « rafraîchissement », gravé sur ce relief.
3) B. M., nos 443, 691, 777, 785, 846, 848, 849, 885, 941 ; Louvre C 210 (Boreux, *op. cit.*, I, p. 89).

d'ailleurs préparés, par la possession des rituels, qui détailleront ce qui les attend dans l'autre vie. Les textes sont, cette fois, particulièrement explicites, qu'ils soient reproduits sur les parois des sarcophages ou des cercueils ou sur les papyrus qui constituent ce que l'on appelle les « Livres des Morts ». Ils nous aident à comprendre en même temps une scène toute nouvelle, où nous voyons le défunt qui se désaltère. Et cette fois, il ne peut plus s'agir de l'eau pour la purification, mais bien d'un breuvage rafraîchissant.

Il y a plusieurs variantes, si l'on peut dire, du rite de la libation. Le thème le plus courant, sur les stèles en particulier, est celui de l'eau contenue dans le long vase hésit et versée sur le guéridon garni[1]. Parfois, le liquide est répandu devant la face des défunts et à hauteur de leur bouche. Nous songeons, par exemple, à la stèle de Thothmes au British Museum, où le fils verse très nettement l'eau du breuvage à son père et à sa mère assis[2]. Aussi à celle des deux « sodemashou », Més et Apii, du Louvre : au registre supérieur, se trouve une scène d'adoration d'Anubis et Isis, d'Osiris et de Nephthys. Au deuxième registre, les deux défunts assis, reçoivent le liquide de la libation qui coule en plusieurs jets.

Quelquefois le liquide est recueilli dans un bassin placé par terre[3], mais aussi dans une coupe que tient l'intéressé[4]. Il y a enfin des cas où cette eau tombe sur sa main ouverte[5]. La même stèle peut d'ailleurs offrir plusieurs variantes. Ainsi la stèle C 102, au Louvre : au registre supérieur, scène d'adoration d'Osiris, Horus et Isis assis. Dessous, deux défunts sont assis : à gauche l'eau est versée sur le guéridon garni ; à droite, elle tombe dans la main gauche, ouverte, du premier personnage assis. Au troisième registre, l'eau répandue est recueillie dans un bassin placé devant le guéridon.

1) Pour les stèles du Louvre, on peut citer par exemple : C 52, 53, 59, 61, 75, 83, 92. 93, 99, 102, 202, 205, 259.
2) B. M., nº 460, pl. XVIII.
3) Stèles du Louvre, C 61, 63, 102.
4) Stèles du Louvre, C 220, 276.
5) Stèles du Louvre, C 93, 102.

Sur la stèle C 93 du Louvre, sous la scène d'adoration qui s'étale sur le cintre, les défunts reçoivent l'eau sur le guéridon (2e registre), et l'homme la recueille dans sa main (3e registre).

Qu'il s'agisse de l'eau vivifiante, au sens plein du mot, nous n'y contredisons pas. Osiris, dieu du Delta, fut rapidement identifié avec l'eau, puis avec le sol vivifié par elle, puis avec les produits du sol irrigué[1]. On en verra l'aboutissant dans ce que l'on a appelé « lits d'Osiris » ou « jardins d'Osiris »[2] et dans l'association de la mort (tombeau, sarcophage) et d'un arbre ou d'un buisson. Aucun doute que l'eau funéraire est inséparable de l'idée de vie, parce que productrice de germination[3], mais il y a aussi autre chose. L'eau funéraire est indispensable encore, parce que le défunt en a besoin pour étancher sa soif. Et les temps du 2e empire thébain, nous apportent des documents qui nous semblent témoigner de ce désir, plus que jamais impérieux.

Plusieurs stèles du Louvre sont particulièrement explicites. Sur le monument C 209[4], dédié pour le scribe royal Amenemapit, au 2e registre, la déesse Hathor, dans un sycomore, verse l'eau au défunt et à sa femme agenouillés, ainsi qu'à leur âme qui a l'aspect de l'oiseau à tête et à bras humains.

Sur une autre stèle, C 108[5], elle aussi de la 2e époque thébaine, la déesse Nout, dont on ne voit que la tête émergeant du sycomore, de la main gauche renverse le vase à libation, de la droite, offre des mets sur un plat. L'eau s'en va, en jets, vers les membres de la famille agenouillés, qui la recueillent dans la paume de leurs mains droites.

C'est encore une représentation identique sur une stèle

1) Boreux, *op. cit.*, p. 75.
2) Gressmann, *Altorientalische Bilder*, pl. LXXXIX, 204, 205 ; Moret, *Le Nil...*, p. 104, fig. 23.
3) Sur une stèle funéraire du B. M., n° 486, le défunt adresse à Râ cette prière, « que son corps puisse germer ». Soleil et eau sont inséparables et tous deux grands fertilisateurs.
4) Boreux, *Catalogue*, I, p. 81.
5) Boreux, *op. cit.*, I, p. 95.

du British Museum ; la déesse Hathor ou Nout, émergeant d'un sycomore, verse de l'eau à Karei et à son âme altérée[1].

Et ce désir de rafraîchissement, on le trouve exprimé dans des textes de la XVIII[e] dynastie, qui sont le développement de ceux du Moyen-Empire signalés précédemment. La mention de l'eau suit, dès lors, assez souvent celle du vent (du Nord), comme complément du *refrigerium*. On trouvera, par exemple, « respirer la douce brise de vie, boire l'eau au gré de son cœur »[2], ou bien « respirer la brise, jouir de l'eau »[3].

On rencontre aussi l'expression « boire l'eau sur la *bebet* de l'eau » ou « du canal », que l'on interprète « sur le remou », « à la crique », « à la source » (Capart), « à creux d'eau, à creux de canal » (Drioton).

Un texte du Louvre (C 55) et de l'époque d'el-Amarna, entre dans de plus grands développements et décrit le sort souhaitable pour l'âme qui sort de sa tombe et jouit des biens terrestres à sa portée, dans l'enclos funéraire :

que j'entre dans mon tombeau et en sorte
que je sois au frais à son ombre
que je boive l'eau à mon bassin chaque jour
que tous mes membres soient vigoureux
que le Nil me donne les aliments et toutes les verdures en leur saison
que je me promène sur la rive de mon bassin chaque jour, sans interruption
que mon âme se pose sur les branches des plantations que j'ai faites
que je me rafraîchisse sous le couvert de mes sycomores et que je mange les fruits qu'ils donnent[4].

Le *refrigerium* dont il est ici explicitement question, vise la vie terrestre que l'âme mène près de sa tombe. On en pour-

1) B. M., n° 484. Sur le thème de la déesse au sycomore, voir Keimer, *Sur un bas-relief en calcaire représentant la déesse dans le sycomore*, dans *Annales*, t. XXIX, 1929, p. 81-88, cité par A. Varille, *Trois nouveaux chants de harpistes*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1935.

2) Caire, 20.454. Cette référence et la suivante m'ont été signalées par l'abbé Drioton.

3) Caire, 20.459.

4) Moret, *Le Nil...*, p. 469, n. 3.

rait peut-être conclure que la divine région inférieure n'était pas qu'un lieu de délices et que seules les oasis du « champ des offrandes » ou des « jardins d'Ialou », apportaient l'enchantement. Dans l'Amenti, « l'eau était chaude à ne point la boire, ou croupie, ou infecte. L'atmosphère y était lourde, pesante, chargée de tempêtes »[1]. Maspero cite un document d'époque romaine, tout en faisant remarquer que les croyances qu'il rapporte sont certainement bien antérieures. « L'Occident, dit le texte, est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont ! Dormant en leurs formes de momies, ils ne s'éveillent plus pour voir leurs frères, ils n'aperçoivent plus leur père, leur mère ; leur cœur oublie leurs femmes et leurs enfants. *L'eau vive* que la terre a pour quiconque est en elle, c'est de l'eau croupie avec moi ; elle vient vers quiconque est sur la terre et elle est croupie pour moi, l'eau qui est près de moi[2]. »

On comprend donc que « respirer à pleins poumons un air pur, boire à volonté une eau toujours fraîche, était pour l'Égyptien d'autrefois comme pour celui d'aujourd'hui, l'idéal du confortable »[3]. Et c'est pour cela que l'âme « sortait au jour ». On connaît, datées de l'époque des IX-XIe dynasties, ce que l'on appelle des « maisons d'âmes », où l'on voit un rigole médiane aboutissant à un bassin[4]. Peut-être aussi, dès le Moyen-Empire, on se sera préoccupé de garantir au défunt « la jouissance de la fraîcheur pour l'éternité », avec des amulettes en forme de tête de serpent[5].

En tout cas, avec la 2e époque thébaine, les rituels du *Livre des Morts*[6] se préoccupent de garantir au mort cette

1) Maspero, *Le Livre des Morts*, dans *Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 346.
2) Maspero, *op. cit.*, p. 346, et aussi *Études égyptiennes*, t. I, p. 187-188.
3) Maspero, *op. cit.*, p. 366.
4) Boreux, *Catalogue*, I, p. 182.
5) G. Jéquier, *Les Frises d'objets des sarcophages du Moyen-Empire*, p. 54-55, cité par Boreux, *Catalogue*, II, p. 347, n. 1.
6) Pour le *Livre des Morts*, on consultera E. Naville, *Das ægyptische Todtenbuch der XVIII bis XX dynastie* (1886) ; Lepsius, *Das Todtenbuch der Agypter* (1842). Pierret, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens* (1882) a traduit l'édition saïte publiée par Lepsius. A propos de cette traduction, voir les réserves

« double félicité » : air pur et eau fraîche. On verra, par exemple les chapitres de « donner l'air dans le khri-noutri »[1], d'aller « respirer l'air sur terre »[2], « de respirer l'air et d'avoir de l'eau »[3], « de boire l'eau qui ne fût pas bouillante[4] ».

Les vignettes sont tout aussi explicites. Mentionnons celles de l'édition Naville.

H, *Pl. LXXII :* chapitres 61, 60, 62.

P. b : le défunt se désaltère à deux mains en puisant dans un bassin rectangulaire.

A. a : même geste, sur un guéridon, ou un bassin en forme de T.

A. x : même geste, dans une cuve.

Pl. LXXIII : chapitre 63 A : chapitre de boire de l'eau sans être brûlé au feu.

P. c : le défunt marche dans une eau qui lui monte aux chevilles et qui est certainement chaude ; il fait pourtant le geste de se désaltérer à ce cours d'eau.

P. d : le défunt agenouillé sur un tabouret, reçoit dans un bol l'eau qui tombe à deux jets, d'une hesit tenue par une main émergeant d'un sycomore. Sous le sycomore et devant le défunt, une grande cuve rectangulaire, pleine d'eau.

Pl. CIII : chapitre 91.

P. e : le défunt, à genoux devant un sycomore, d'où sort une main. Le reste est mutilé, mais il s'agit vraisemblablement de la libation.

Pl. CL : chapitre 137.

B. a : le défunt, assis sur un siège à dossier, reçoit dans sa main le double filet qui tombe d'une hesit. Le reste est effacé.

faites par Maspero, *Le Livre des Morts*, dans *Biblioth. égypt.*, t. I, p. 329 et par Moret, *Le Nil...*, p. 464, n. 3.

1) Chap. LIV dans Naville, pl. LXVI et *Einleitung*, p. 135-136.

2) Chap. LV dans Naville, pl. LXVII-LXVIII et *Einleitung*, p. 136.

3) Chap. LVII, LIX, LX, LXI, LXII dans Naville, pl. LXVIII-LXXII et *Einleitung*, p. 136-137.

4) Chap. LXIII A dans Naville, pl. LXXIII et *Einleitung*, p. 137 ; variante dans la recension saïte, Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXIII. Toutes ces références dans l'étude de Maspero, *Le Livre des Morts*, p. 366-367.

L'édition saïte publiée par Lepsius, atteste les mêmes croyances.

Pl. VI : chapitres 15-16.

Deux défunts assis, reçoivent l'offrande de l'encens et de l'eau qui tombe en trois filets sur la table garnie (dans la publication Naville, pl. CXVII, chap. 105, A. a, on voit l'offrande de l'encens et de l'eau qui tombe en quatre filets dans un bassin placé devant le guéridon chargé).

Pl. XXII : chapitres 53-58.

Chap. 57 : chapitre de respirer le vent et d'être en possession de l'eau dans la divine région inférieure. Du sycomore, deux mains sortent, l'une tient une table d'offrandes l'autre le vase d'où un triple filet tombe sur les mains que le défunt, debout, élève à hauteur de sa bouche.

Chap. 59 : chapitre de boire l'eau dans la divine région inférieure. Le défunt est assis et reçoit dans ses mains, l'eau qui s'échappe en un triple filet d'une hesit, que tient une main sortant du sycomore.

Pl. LXXIV : chapitre 152.

Une femme, agenouillée, tient d'une main la table à offrandes, de l'autre le vase à libation d'où tombe en un double filet, l'eau que le défunt assis recueille sur sa main gauche.

On peut aussi rappeler divers passages du texte de cette version saïte.

Chap. LXVIII, ligne 4 : « l'Osiris N. est en possession de l'alimentation funéraire, il est en possession de l'eau de l'inondation... »

Ligne 7 : « il est en possession de l'eau, il est en possession de l'eau de l'inondation »[1].

Chap. LIX, ligne 1 : « O ce sycomore de Nout, donne-moi l'eau qui est en toi... »[2].

Chap. CXVII, ligne 2 : « J'adoucis les choses pour Osiris. Je fais être l'eau. »

1) Pierret, *op. cit.*, p. 210.
2) Id., p. 183.

Chap. CXXXVI, ligne 13 : aucun dommage, il sera à l'état de dieu auguste. Aucune chose mauvaise ne le détruira, il sera parmi les mânes accomplis de l'Amenti. Il ne mourra pas de nouveau. Il mangera et boira avec Osiris chaque jour. Il

Ligne 14 : circulera avec les dieux du Sud et du Nord, il boira l'eau de la source du Nil...[1]

Chap. CXLV. Il s'agit ici de l'eau de la purification.

Chap. CXLIX, treizième tableau.

Ligne 54 : « ô cette demeure de l'eau dont les mânes ne sont point maîtres. Son eau est du feu, son courant est de la flamme : elle est feu. »

Ligne 55 : ... flamme et incandescence, afin qu'on ne s'abreuve pas de son eau et que ceux qui y sont n'en étanchent pas leur soif, pour accroître sa crainte chez les mânes et sa terreur. Les dieux

Ligne 56 : ... les mânes, *les morts voient son eau courir et ils n'apaisent pas leur soif* et ils ne satisfont pas leur cœur...

Ligne 58 : ... *Fais que je m'empare de l'eau, que je boive de l'eau*[2]...

Chap. CLII, ligne 7 : Vous êtes au sein de l'eau où je m'abreuve et qui est l'eau de Tefnout. Le sycomore Nebhotep dit à Osiris : J'arrive, je t'apporte de la nourriture. Oraison : *ô sycomore*

Ligne 8 : *de Nout qui rafraîchis* les Occidentaux, place tes mains sur les membres du défunt, protège-le contre la chaleur, rafraîchis-le sous ton feuillage qui apporte *le vent du Nord* à l'Immobile de cœur dans sa demeure d'éternité[3].

Chap. CLV, ligne 1 : « je te rends l'humidité qui fait ton salut ».

Des vignettes du *Livre des Morts*, on peut rapprocher aussi des reliefs qui se trouvent dans des tombes d'époque ramésside. Ainsi, par exemple, celui qui décore la tombe nº 158

1) Id., p. 426.
2) Pierret, *op. cit.*, p. 520.
3) Id., p. 530.

à Dra Abou'l Negga et qui est celle d'un prophète d'Amon[1]. Entre le harpiste qui chante le morceau gravé devant lui et son maître qui l'écoute assis sous un dais, diverses scènes sont représentées, qui toutes, ont trait au ravitaillement du mort : des offrandes sont déposées sur une petite table, l'âme du défunt (un oiseau à tête humaine) reçoit dans ses mains l'eau qui tombe du sycomore, le défunt agenouillé se désaltère au bassin sur la margelle duquel l'âme-oiseau est d'ailleurs aussi posée.

Il n'est pas besoin de souligner avec quelle insistance on note que le mort pourra abondamment se rafraîchir. Le chant du harpiste[2] y revient encore, avec les formules suivantes : « *... Le vent d'ouest vient droit à toi, vers ton nez. Le vent du sud se fait pour toi un vent du nord. On dirige ta bouche vers les pis de la vache Hesat*[3]*... Tu fais une ablution dans le bassin divin...* »

Un autre groupe de monuments donne une représentation qui rappelle celle des stèles ou des vignettes du *Livre des Morts*. Nous songeons à certains *coffres à oushabtis*. Plusieurs appartiennent aux collections du Louvre et ils sont datés de la 2e époque thébaine[4]. On voit, par exemple, sur celui de l'intendant Thothotep, la déesse Hathor, dans son sycomore, versant la libation à l'âme. Sur un autre, le mort devant Osiris et Isis, alors que Nout est dans l'arbre. Sur un autre encore, Nout dans le sycomore, versant la libation à deux défunts (mari et femme) et leur offrant en même temps de la nourriture.

Ce thème sera plus que jamais en faveur et on le retrouve dès lors jusqu'à l'époque ptolémaïque. Indiquons ici quelques-uns des documents caractéristiques.

On peut mentionner un ensemble de *situles* dont le Louvre

1) A. Varille, *Trois nouveaux chants de harpistes*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXXV (1935), p. 154-157 et pl. I et II.
2) A. Varille, *loc. cit.*, p. 156.
3) A. Varille, *loc. cit.*, p. 157, le lait de Hesat est un « liquide de vie et de prospérité », avec diverses références.
4) Boreux, *Catalogue*, II, p. 326-327.

a, lui aussi, une bonne collection, qui nous fournira quelques exemples[1]. Sur l'une d'elles, la déesse Nout, est représentée de face, dans le sycomore, d'une main elle tient le hesit, d'où l'eau s'échappe en triple filet et est recueillie dans les mains du défunt, à genoux (à gauche) ; de l'autre, elle abreuve de la même façon, l'âme-oiseau du mort, un certain Osoroëris, qui est posée sur le tombeau (à droite).

Sur une autre, la scène est de tout point semblable, sauf que les bénéficiaires sont inversés : l'âme-oiseau est à gauche, sur une table qu'orne la plume de Mat, à droite le défunt est à genoux.

Un autre objet donne une représentation différente : Isis présente le sein au défunt. Ici l'accent est évidemment mis sur ce fait que le mort, assimilé au Pharaon, est devenu dieu et que, à ce titre, les déesses l'allaitent[2]. Il est impossible de ne pas rapprocher de ces croyances, celles identiques du monde mésopotamien, où les rois et patésis se vantent d'avoir été « nourris aux seins des déesses ».

Les temps ptolémaïques apportent des documents abondants. On connaît quelques tables du British Museum[3] où les déesses Nout ou Hathor, figurées dans l'arbre, versent l'eau fraîche aux défunts ou à leurs âmes. De même, cette table d'offrandes du Louvre, mais au lieu de Nout ou d'Hathor, « c'est ici Nephtys qui verse l'eau de la libation à l'âme du mort, figurée sous la forme d'un oiseau. Les lignes brisées partant des deux grands vases qui flanquent la scène à droite et à gauche représentent cette même eau s'écoulant par le bec de la table ; deux filets s'en détachent, près de l'extrémité de ce bec et viennent rafraîchir deux autres oiseaux-âmes de dimensions plus petites »[4].

Tout cela confirme ce semble ce que nous disions précédemment de l'Amenti, où l'atmosphère est étouffante et

1) Boreux, *Catalogue*, II, p. 392.
2) Moret, *Le Nil...*, p. 460.
3) B. M., nos 1034, 1036, 1039, 1041.
4) Table D 69, cf. Boreux, *Catalogue*, I, p. 165.

l'eau chaude à ne point la boire. D'où l'expression des désirs des défunts, dans la forme fixée par le Nouvel-Empire, abondamment documentée : « Que les dieux accordent de boire l'eau des sources, de respirer les doux vents du Nord[1]. » Les stèles du Musée du Caire[2] sont naturellement de ce type. Sur celle qui est numérotée 22.210, le défunt réclame « des aliments solides pour son ventre, *de l'eau pour son gosier* »[3]. Certains émettent le désir devenu banal « de boire l'eau des sources du fleuve »[4] ou « de respirer les vents »[5]. Un autre demande aux vivants « de verser les libations afin d'embellir le cœur et de faire revivre l'âme »[6].

Un fils s'adressant à son père : « Puisses-tu t'apaiser par ce pain, par cette bière, par cette libation, vis, rajeunis-toi, que ton âme soit stable avec ton double[7]. » Un mort dit qu'il reçoit « la libation dans To-Djeser (un pays des morts), au jour de l'abondance de l'eau (inondation), tous les dix jours... (à toutes les fêtes) »[8].

Le séjour dans l'Amenti incite une femme à conseiller à son mari de jouir de la vie, sur un ton dont put s'inspirer l'Ecclésiaste : « Ne cesse pas de boire, de manger, de vider la coupe de la joie, de faire l'amour, de célébrer les fêtes ; suis toujours ton désir et ne laisse jamais entrer le chagrin dans ton cœur, si longtemps que tu es sur la terre. »

Et la défunte d'ajouter : « je pleure après l'eau qui a jailli de là-haut. Je pleure après la brise, au bord du courant, afin qu'elle rafraîchisse mon cœur en son chagrin... »[9].

1) Capart, *Guide* (1905), p. 71.
2) Ah. bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* ; cf. Capart, *Bulletin critique des Religions de l'Égypte*, dans *R H R* (1909), p. 178 sq.
3) Capart, *op. cit.*, p. 179.
4) Stèles 22.045, 22.087, 22.151, 22.174.
5) Stèles 22.007, 22.054, 22.069, 22.074, 22.077, 22.087, 22.151, 22.152, 22.212
6) Capart, *Guide*, p. 77.
7) Stèle 22.173.
8) Stèle 22.209.
9) Maspero, *Bibliothèque égyptologique*, t. II, p. 468. On rapprochera le début de ce texte d'un désenchantement pareil, exprimé aux derniers temps de l'hellénisme : « Vis, car il ne nous est jamais rien donné de plus doux, à nous mortels, que cette vie à la lumière du soleil », cité, avec d'autres références par Rohde, *Psyché* (édit. franç.), p. 587, n. 5.

Tel est le sort des âmes dans l'Amenti. Séjour de ténèbres lourdes, où l'eau « est croupie » pour le défunt, qui risque en même temps de s'échauder lorsqu'il traverse les cours d'eau chaude de cette région. Heureusement qu'il peut sortir de son tombeau et jouir de la fraîcheur que lui apportent le vent du Nord et l'eau qui désaltère. Et dans l'existence posthume, ce rafraîchissement apparaît bien comme un élément essentiel du bonheur après la mort.

Il faut signaler qu'à la même époque ptolémaïque, l'eau du rafraîchissement n'est pas la seule représentée. Le relief bien connu de Philæ symbolise lui, l'eau de la vie. Osiris y est couché sur une civière que supportent des sceptres alternant avec des croix ansées. Un libateur qui tient la hesit de la main gauche arrose le corps du dieu et cette opération produit une abondante germination[1].

C'est un symbole identique que l'on retrouve sur un relief de Dendéra où le naos qui recouvre le corps d'Osiris est recouvert par un buisson touffu. Grâce à l'eau vivifiante, Osiris ressuscite végétalement, pourrait-on dire. Mais il ne semble pas que l'on attende le même office de l'eau que l'on souhaite aux défunts ordinaires[2].

Dès lors il nous apparaît possible de résumer sur ce point précis une évolution très nette dans les croyances. A l'époque de l'Ancien-Empire, on se préoccupe seulement d'assurer aux défunts un ravitaillement complet et abondant. L'eau n'entre dans ce repas posthume que parce qu'il est conçu sur le type des repas terrestres. *Eau de purification* — et l'étude de la « pancarte » nous a montré que les rites de purification (tombeau, défunt et officiant) étaient nombreux avant de s'asseoir à table — *et eau à titre d'aliment*.

Avec le Moyen-Empire, et « l'accession de la plèbe aux mystères osiriens », l'offrande funéraire se continue plus que jamais. On peut se demander si l'offrande de l'eau ne s'accom-

1) Gressmann, *Altor. Bilder*, pl. LXXXIX, nº 204 ; Moret, *Le Nil...*, p. 104. Voir aussi Erman, *op. cit.*, p. 379, fig. 155.
2) Gressmann, *op. cit.*, p. 204 ; Moret, *op. cit.*, p. 104.

pagne pas désormais d'une idée essentielle, qui lui donnera une véritable prédominance : celle de la renaissance par l'eau[1], idée qui sera si énergiquement affirmée plus tard sur le relief ptolémaïque de Philæ. Eau *vivifiante*, dirions-nous volontiers. Mais en même temps, l'idée d'un réconfort par la fraîcheur de la brise apparaît explicitement et avec elle, celle du *refrigerium*. Le Nouvel-Empire la reprendra en l'élargissant : la brise est accompagnée maintenant du breuvage rafraîchissant et auprès de sa tombe, l'âme y trouve le bonheur.

A côté d'Osiris, dieu de la renaissance et du jugement, à côté de Râ, dans la barque duquel le défunt peut circuler dans la Douat, les déesses Hathor, Nout et Néphthys, sont chargées de verser aux défunts et à leurs âmes, l'eau qui désaltère. La nécessité du « refrigerium » ne saurait être plus nettement soulignée. Elle n'était absente ni de la mentalité babylonienne, ni des croyances phéniciennes ou palestiniennes, mais c'était à l'Égypte qu'il appartenait de la formuler aussi clairement. On verra quelle répercussion cela eut sur la mentalité et les idées de tous ceux qui se trouvèrent en rapport avec elle.



Les stèles araméennes de Memphis et de Carpentras[2]

Cette influence égyptienne s'est manifestée tout d'abord et avant tout sur les Araméens d'Égypte. Nous n'étudierons ici que les documents ayant quelque rapport avec le culte et les rites funéraires, et en particulier avec la libation d'eau. Quatre stèles (Berlin, Carpentras, Vatican, Tamma), et une table à libations (Sérapéum) attestent l'action profonde de la doctrine osirienne sur des étrangers qui en ont été à ce

1) Boreux, *Catalogue*, I, p. 74.
2) Ces documents ont fait l'objet d'une étude très approfondie de Is. Lévy, *Les Inscriptions de Memphis et l'épigraphie funéraire de l'Égypte gréco-romaine*, dans *Journal Asiatique*, t. CCXI, nº 2, oct.-déc. 1927, p. 281-310.

point imprégnés qu'ils ont transposé littéralement dans leur langue le rituel et les formules d'Égypte.

La table du Sérapeum[1], datée de la fin du ve siècle, porte quatre lignes, par lesquelles Abitah, fils du défunt Banith, mentionne le don qu'il fait pour que son père puisse aborder Osiris-Apis. Ainsi donc, un Araméen pensait qu'il y avait après la mort un jugement devant Osiris, connu à Memphis sous le nom de Osiris-Apis (grec, Sérapis).

La stèle du Musée de Berlin[2], trouvée à Memphis et la stèle dite de Carpentras[3], outre leurs inscriptions particulièrement importantes pour notre étude, sont toutes deux historiées et portent la représentation classique d'Osiris assis, assisté des deux déesses Isis et Nephthys, adoré par le défunt, cependant qu'Anubis exécute les rites funéraires et que la famille implore la divinité, bras éployés. Si sur les deux stèles les scènes gravées sont identiques, il n'en va pas de même des inscriptions.

La stèle de Berlin (482 av. J.-C.) porte deux inscriptions, une en caractères hiéroglyphiques, écrite sur la partie supérieure du monument ; l'autre en araméen, sur la base de la pierre. L'inscription hiéroglyphique, gravée par une main inhabile, est la suivante :

> Offrande faite à Osiris, prince de l'Amenti, le grand dieu, le seigneur d'Abydos, pour qu'il donne une bonne sépulture à (l'esprit d') Aḫitobu, la femme (trouvée) fidèle devant le grand dieu.

Derrière le personnage qui se nomme Abba, on lit : « l'étranger, surnommé Hitop »[4].

L'inscription araméenne s'exprime ainsi :

> Béni soit Abbâ, fils de Ḫôr et Aḫatbû, fille de 'Adayâ, tous deux

1) Table d'offrandes, utilisée pour des libations, au Louvre. Date de l'époque perse. Texte dans Cooke, p. 201, 72.
2) Époque perse. Texte dans Cooke, *op. cit.*, p. 200.
3) *C I S*, II, 141. Texte dans Cooke, *op. cit.*, p. 205 ; Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2e édit., p. 504.
4) Traduction Cooke, *op. cit.*, p. 200, n. 1.

assistés par la faveur divine (?). L'accès devant le dieu Osiris. Abseli, fils de Abbâ, sa mère (étant) Aẖatbû, parla ainsi dans la 4e année, le mois de Meẖîr, de Xerxès, roi des rois. Par la main de Pamen... Ḫakna.

La date de la stèle est ainsi fixée à la période pendant laquelle l'Égypte faisait partie du royaume perse, Xerxès ayant régné de 485 à 465 av. J.-C.

L'inscription hiéroglyphique est une copie pure et simple des formulaires égyptiens. Le texte araméen transpose et n'a pu éviter le בריך initial, qui s'inspire évidemment du בריך si fréquent sur les inscriptions où l'on implore la bénédiction de Jahvé sur un ou des vivants. L'accès auprès d'Osiris évoque évidemment le jugement *post mortem*. Le sens de l'expression חסתמח reste difficile. Nous l'avons traduit comme Cooke, « assistés par la faveur divine », pensant que l'araméen a dû amalgamer deux mots égyptiens, *hes*, *hestu* et *ameḥ*, pour rendre l'idée exprimée d'ailleurs, mais avec le seul mot *ameḥ*, dans le texte hiéroglyphique de la stèle[1]. Cette assimilation de la doctrine et du formulaire osiriens, se retrouve encore plus nette sur le monument de Carpentras.

La stèle de Carpentras[2], datée habituellement de la fin du ve siècle ou du début du ive, rappelle la stèle du Musée de Berlin, par la scène funéraire qui la décore et son inscription, malheureusement mutilée, atteste encore plus clairement l'influence de l'osirianisme. Sa traduction ne laisse pas d'être assez difficile, précisément parce que certains mots sont la transcription mécanique, en caractères araméens, de vocables égyptiens. Voici la traduction qu'en donne I. Lévy :

Bénie soit Taba, fille de Taḥapi, la parfaite à l'image du dieu Osiris.

1) Cooke, *op. cit.*, p. 201.

2) Cooke, *op. cit.*, p. 205 ; Lagrange, *Études*, 2e édit., p. 504 ; Cumont, *Les Religions orientales*, p. 246, n. 112 ; I. Lévy, *op. cit.* qui a donné un commentaire très serré du texte et un grand nombre de références. Ce dernier date du iiie siècle le monument de Carpentras.

Tu n'as rien fait de mal et n'as diffamé personne « là »
Sois bénie devant Osiris, prends l'eau devant Osiris !
Puisses-tu servir Isis et Nephthys et (« être ») parmi les bienheureux (à jamais ?).

Le début de l'inscription avec la mention de la bénédiction — qui sera à nouveau demandée, ligne 3 — porte le cachet sémite. La fin de la ligne a été comprise assez différemment par les commentateurs. Cooke, comme plus tard I. Lévy, traduit en rapprochant תמנחא de l'égyptien Monẖ, pieux, parfait, mais il comprend autrement זי, ce qui l'amène à traduire « adoratrice dévouée du dieu Osiris », là où I. Lévy interprète : « la parfaite à l'image du dieu Osiris »[1], parce qu'il croit possible de rapprocher זי de l'araméen biblique זין forme, apparence. Au lieu de n'être qu'une adoratrice d'Osiris, la défunte qui répond au nom de Taba (égyptien *ta-bai*, celle qui est de l'esprit), aurait été, par les rites funéraires rendue m n ẖ, c'est-à-dire apte à recevoir l'immortalité osirienne.

La ligne 2 est elle, entièrement égyptienne d'inspiration. On sait que le défunt en arrivant devant Osiris, se confessait négativement, énumérant toutes les mauvaises actions qu'il n'avait pas commises[2]. La formule de la stèle de Carpentras, reproduit, mais dans l'ordre inverse, une double dénégation que l'on trouve sur des papyrus[3]. Mais au lieu d'écrire « à la Place de la Vérité », elle a simplement תמה, là, pour préciser qu'il s'agit de la terre[4].

La ligne 3 est pour nous, de beaucoup la plus intéressante. Après la mention de la bénédiction de la défunte devant Osiris, suit cette admonestation : « Prends l'eau de devant Osiris » et ceci est absolument nouveau. Si la stèle de Carpen-

1) Lagrange, *op. cit.*, p. 504, « parfaite par rapport au dieu Osiris ».
2) Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 158 ; Moret, *Le Nil...*, p. 465.
3) « Je n'ai rien dit de faux à la place de la vérité ; je n'ai rien fait de mal », dans *Papyrus de Pamonthès* (I, 3), référence donnée par I. Lévy, *op. cit.*, p. 297,
4) Lagrange, *op. cit.*, p. 504, rapprochant תמה de *Esdras*, VI, 1 interprète. tout autrement : « il n'y a pas de raison de chercher un autre sens ; dans l'autre monde, idée très naturelle lorsqu'on va rejoindre Osiris ». Pour lui, « là-bas » appartient, pour le sens, à la ligne 3.

tras est bien des ve-ive siècles avant J.-C., on ne trouve, croyons-nous, rien de semblable dans la littérature funéraire de l'Égypte et les points de comparaison ne se rencontreront que plus tard, dans les papyrus et inscriptions hiératiques et démotiques de l'époque gréco-romaine.

En effet, dans des papyrus de Berlin, de Dresde, sur le sarcophage de Florence, on trouve un vœu similaire. On souhaite que le défunt « prenne de l'eau sur la table d'offrandes derrière Osiris[1], derrière ayant ici le sens temporel et signifiant, par conséquent, à la suite de, après Osiris ».

La ligne 4 est difficile et I. Lévy pense avoir retrouvé sous la forme נמעתי l'égyptien nꜣmꜣ'tj = les 2 Met, c'est-à-dire les deux déesses Isis et Néphthys, dont on sait qu'elles assistaient fréquemment Osiris et pouvaient même être substituées à lui, quand il s'agissait d'une femme[2], ce qui est le cas pour la stèle de Carpentras. Servir un dieu פלח, en parlant d'un défunt est aussi bien attesté par les textes démotiques de Berlin, de Dresde et de Florence, qui ont « l'âme sert Osiris ». De même, des étiquettes de momie, donnent un formulaire identique[3].

La mention des bienheureux חסיה est littéralement calquée sur le mot égyptien *hasje*. Ce qui est confirmé par les textes ci-dessus indiqués qui portent soit « son âme sert Osiris et il est parmi les hasje »[4], soit « il sert les dieux, maîtres de l'Amenti, il est parmi les hasje d'Osiris »[5]. Tout ceci cadrerait donc bien avec la mentalité égyptienne et la doctrine osiriaque.

Mais il faut encore souligner une importante nuance, entre l'inscription de Carpentras et d'autres, beaucoup plus tardives, d'époque gréco-romaine. Le défunt est invité à

1) I. Lévy. *op. cit.*, p. 289 ; cf. Spiegelberg, *Ægypt. und Griech. Eigennamen*, p. 9.
2) I. Lévy, *op. cit.*, p. 289.
3) I. Lévy, *op. cit.*, p. 289 ; Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, t. XXVII, p. 57.
4) Berlin, Dresde, Florence, d'après I. Lévy, *op. cit.*, p. 290.
5) Spiegelberg, *Ægypt. und griech. Eigennamen*, p. 6 (musée du Louvre).

prendre l'eau devant Osiris. Dans les papyrus de Berlin, de Dresde, sur le sarcophage de Florence, il la prend encore, lui-même, mais nous l'avons souligné, « derrière » (après) le dieu. Ici et là, le mort a l'initiative. C'est déjà un peu différent dans le texte du papyrus Rhind, où l'on dit que l'âme du défunt, « vit de l'eau issue d'Osiris »[1]. En effet, cette eau est, par essence, l'eau de rajeunissement ou de « renouvellement »[2].

Enfin, et beaucoup plus tardivement, on trouvera dans les inscriptions grecques d'Alexandrie ou de Memphis, la formule : « qu'Osiris te donne de l'eau ». Cette fois, le défunt n'a plus qu'à recevoir ce qu'on lui donne et il ne manque pas d'être assez étonnant que ce soit surtout Osiris qui soit invoqué, alors que les vignettes des papyrus, les reliefs des stèles ou des tables de libations, les scènes de certaines situles, indiquent toujours régulièrement que ce sont les déesses Isis, Nout ou Néphthys, qui sont préposées à cet office de verser l'eau au défunt.

Le papyrus Rhind démotique, lui-même, le dit :

Tu reçois l'eau de la main d'Isis et de Nephthys[3].

Conciliante, la formule de l'inscription grecque de Serapias[4] mentionne Osiris, bien que l'agent soit Isis :

Qu'Isis répande sur toi l'eau purificatrice d'Osiris !

εὐψύχι .. σοί δέ 'Οσείριδος ἁγνόν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο

Mais la grosse masse des documents n'indique plus qu'Osiris. Il y a, en outre, une idée nouvelle, celle de l'eau fraîche. Il ne s'agit plus d'eau de vie, de rajeunissement, de renouvel-

1) *Papyrus Rhind*, 6, 11, et I. Lévy, *op. cit.*, p. 292.
2) I. Lévy, *op. cit.*, p. 293 et Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 29 et 34.
3) I. Lévy, *op. cit.*, p. 302.
4) Dr Néroutsos Bey, *Inscriptions grecques et latines recueillies dans la ville d'Alexandrie et aux environs* (*Revue Archéologique*, 1887, IX, p. 199). Époque d'Antonin le Pieux.

lement, plus non plus d'eau de purification, mais d'eau fraîche, ψυχρόν ὕδωρ. Et ceci est capital, car c'est une conception qui diffère de ce que nous avons précédemment rencontré.

La formule est attestée abondamment :

Εὐψύχι .. καὶ κατὰ γῆς δωκε ψυχρόν Ὄσιρις ὕδωρ[1]
Εὐψύχι Γαλατιανέ
Δοίσοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ[2]
κόνιν σοι κουφὴν καὶ δοίη ψυχρὸν Ὄσειρις ὕδωρ[3]

Est-ce à dire qu'il y ait là un emprunt ? Hors d'Égypte, les inscriptions grecques sont aussi très nombreuses et celle de la tablette de Pételie est particulièrement caractéristique, nous le verrons plus tard. Cependant, nous ne pensons pas que cette doctrine osirienne soit influencée uniquement, — si elle l'est, — par la pensée grecque. L'idée de la fraîcheur souhaitée par les défunts, était, nous l'avons vu, exprimée en Égypte, dès le Nouvel-Empire en tout cas, avec la mention de « l'eau courante », de « l'eau des sources », du « vent du Nord » tout cela étant le symbole du rafraîchissement. Il n'est donc pas étonnant qu'elle se trouve exprimée en Égypte et dans la langue grecque, par l'expression désormais classique de ψυχρὸν ὕδωρ. Mais il faut remarquer et souligner, d'autre part, quelle importance dans la croyance de l'au-delà, — et d'après ces inscriptions — Osiris a conservée, même après l'ère chrétienne, au point d'assurer lui-même l'eau nécessaire au défunt. On ne l'aurait pas soupçonné au seul examen des monuments proprement égyptiens, de l'époque romaine par exemple.

C'est ainsi que sur les reliefs funéraires, on voit le défunt adorant les dieux de Thèbes, Mout et Khonsou[4], Râ Har-

1) Memphis : inscription funéraire de Taésis, MILLER, *Journal des Savants*, 1879, p. 478.
2) Alexandrie : NÉROUTSOS BEY, *Revue Archéol.*, 1887, IX, p. 201.
3) Alexandrie (?) : SEYMOUR DE RICCI, *Revue Épigraphique*, t. I, p. 144, n. 4.
4) B. M., nos 1052, 1053.

machis[1], Osiris, mais associé à d'autres divinités : Horus, Anubis, Isis, Nephthys, Menu[2]. De même, il arrive encore que des défunts lui soient « présentés » par Anubis[3]. Sur un temple funéraire, au Soudan, proche d'une pyramide d'une reine Candace, la reine est figurée une fois assise, Isis lui faisant la libation, une fois debout près de la table d'offrandes, devant Osiris, à qui elle fait la libation[4].

Avant de quitter l'Égypte, il faut encore se demander si la doctrine osiriaque a marqué de son empreinte les épitaphes ou monuments chrétiens. Ceux que nous avons pu examiner ont proscrit à peu près tout ce qui apparaissait sur les stèles antérieures. Des croyances religieuses de l'Égypte antique, il ne reste guère que quelques croix ansées *(ankh)*, pour affirmer la vie[5]. Toute l'ornementation des sarcophages chrétiens apparaît au contraire : les lettres alpha et oméga[6], les croix et les couronnes[7], le monogramme[8], les feuilles et branches de vigne[9], les colombes[10] et la représentation d'un autel ou d'un temple[11].

Les inscriptions, en grec ou en copte, donnent habituellement le nom du défunt et la date du décès. Celles qui sont plus explicites, ne témoignent pas d'une très grande imagination. Ce sont ou des invocations à des saints ou à des personnages plus ou moins célèbres de l'Ancienne ou de la Nouvelle Alliance. Ou bien encore, des prières pour que le défunt soit recueilli dans le sein d'Abraham[12] ou avec Abraham,

1) B. M., nº 1060.
2) B. M., nºs 1061, 1062, 1063.
3) B. M., nºs 1069, 1075.
4) B. M., nº 1049.
5) B. M., nºs 1118, 1120, 1126 (tenues par des colombes), 1131, 1134, 1136, 1145.
6) B. M., nºs 1118, 1131, 1134, 1136, 1145.
7) B. M., nºs 1106, 1113, 1116, 1117, 1118, 1123, 1132, 1133, 1138, 1139, 1142, 1146, 1153, 1160, 1161, 1162, 1166, 1168.
8) B. M., nºs 1131, 1145.
9) B. M., nºs 1128, 1120, 1124, 1134, 1142, 1146, 1164, 1168.
10) B. M., nºs 1116, 1117, 1123, 1124, 1135, 1137, 1145, 1156, 1162, 1163, 1166.
11) B. M., nºs 1116, 1124, 1126, 1131, 1133, 1135, 1136, 1137, 1141, 1145, 1154, 1156, 1159, 1162, 1163.
12) B. M., nº 1155. L'inspiration de ce vœu avec Luc 16, 22 paraît évi-

Isaac et Jacob. Quelquefois le défunt proclame sa foi en « un Dieu, notre Sauveur », et « au Dieu des Esprits ». Ailleurs, il se lamente sur l'amertume de la mort[1], ou bien il est demandé aux vivants de ne pas s'affliger sur lui[2].

Il semble que toute préoccupation de ravitailler le mort soit ici absente. On sait cependant que quelquefois on enterrait avec les chrétiens morts, des corbeilles. Celles-ci contenaient-elles les espèces eucharistiques, pratique réprouvée par les conciles ? On ne sait. Peut-être « ces accessoires du repas, déposés avec le mort, devaient lui servir au jour de la résurrection, pour prendre part au banquet du Seigneur »[3]. Ce qui, acte de foi dans la résurrection de la chair, était en même temps le souvenir des temps anciens où « la vieille Égypte équipait ses morts »[4].

Ce qu'est la vie dans l'au-delà, rien ne l'indique. Sur une stèle, une prière est inscrite pour le repos de l'âme du défunt[5], mais des inscriptions de Nubie souhaitent que l'âme se repose ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναφύξεως[6], ce qui est une précision importante, en ce sens qu'elle nous ramène vers la double idée de la végétation et du rafraîchissement, toutes deux provoquées par l'eau, toutes deux proches par conséquent de l'idée de vie. Et ceci n'étonne nullement, si l'on se souvient de la place que la croyance en un *refrigerium* dans l'au-delà, prit dans la doctrine du christianisme primitif.

Et c'est ainsi que l'eau dispensée par Osiris et par les déesses associées, émergeant du sycomore, n'avait pas disparu

dente. On le retrouvera abondamment dans les liturgies romaines : « in sinum transferatur Abrahæ »..., « in sinum amici tui patriarchæ Abrahæ », MURATORI, *Lit. Rom.*, t. I, p. 750 et 752, cité par LE BLANT, *Les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, p. XXIII.

1) B. M., n° 1105.

2) B. M., n° 1139.

3) DRIOTON, *Bulletin des Musées de France*, 1930, p. 27.

4) DRIOTON, *op. cit.*

5) B. M., n° 1099.

6) CUMONT, *op. cit.*, p. 247, avec diverses références ; G. LEFEBVRE, *Inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, nos 636, 664 sq. et *Introduct.*, p. XXX ; DUMONT, *Mélanges*, édit. Homolle, 1892, p. 585 sq. Voir aussi, MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana*, Syria, II, p. 209, n. 2.

complètement. Pour être exprimée différemment, l'idée n'en existe pas moins que dans la vie d'outre-tombe, le sort le plus heureux qui puisse être le partage du défunt, c'est celui d'une existence dans un endroit vert et frais.

André PARROT.

(A suivre.)

Le « Refrigerium » dans l'au-delà

(Suite)

Chapitre IV. — Rome, Afrique du Nord et Gaule

A Rome, où s'arrête notre enquête, on s'est aussi préoccupé du sort de l'âme dans l'au-delà. Comme en Mésopotamie, la croyance se retrouve que les âmes des défunts dont l'ensevelissement n'a pas été absolument fait selon les rites, errent à l'abandon. Ainsi en a-t-il été, d'après Suétone, de Caligula qui fut enterré trop hâtivement[1]. C'est la raison pour laquelle il convient aussi de se souvenir des disparus. On sait que les anciens Grecs offraient un sacrifice et déposaient des mets sur la tombe de leurs proches, le troisième et le neuvième jour après les funérailles. Ceci se renouvelait le trentième jour, puis chaque année à la date anniversaire de la naissance du défunt[2].

A Rome, il y avait, de même, un sacrifice et un repas, près de la sépulture, le neuvième jour après les funérailles[3], puis un an après[4]. Mention de ces *manium jura*[5] est faite à

1) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (nous citerons *D A C L*) de dom Cabrol et dom Leclercq, I, col. 776 : « satis constat, priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam », Suétone, *Caligula*, LIX. De même chez Plaute, *Mostellaria*, III, 2. Pour des esprits errants aux derniers temps de l'hellénisme, Rohde, *Psyché* (édit. française), p. 561, 612.

2) F. Cumont, *La Triple commémoration des morts*, *C R A*, 1918, p. 278, qui cite Rohde, *Psyché*, I[4], p. 232 sq.

3) F. Cumont, *op. cit.*, p. 282 ; Tacite, *Annales*, VI, 5. Il est à noter que dans la superstition allemande, le mort réapparaît ordinairement le neuvième jour, après la mort, Grimm, *D. Mythol.*[4], III, p. 465, cité par Rohde, *op. cit.*, p. 585, n. 1.

4) Ovide, *Fastes*, II, 617.

5) Cicéron, *De legibus*, II, 22.

plusieurs reprises dans la littérature classique[1]. Il n'y a aucun doute que ce repas funèbre *(compotatio, silicernium, cœna novendialis)* est à l'origine une offrande, d'abord à l'usage exclusif du mort, consommée par la suite en participation avec lui. « On se tromperait fort, si l'on croyait que ce repas funèbre n'était qu'une sorte de commémoration. La nourriture que la famille apportait était réellement pour le mort, exclusivement pour lui. Ce qui le prouve, c'est que le lait et le vin étaient répandus sur la terre du tombeau ; qu'un trou était creusé pour faire parvenir les aliments solides jusqu'au mort..., que l'on prononçait certaines formules consacrées pour convier le mort à manger et à boire... »[2].

Près d'Ostie, fut découvert récemment un cimetière des IIe et IIIe siècles après J.-C. Dans les plus pauvres des tombes, un système était prévu pour la libation : une amphore trouée et fichée dans le sol[3].

Cela rappelle assez les tombes romaines dégagées à Carthage, en 1896, par le P. Delattre. Ce dernier signale, en effet[4], des cippes construits en maçonnerie, renfermant « soit une amphore, soit une ou plusieurs urnes contenant des ossements calcinés, recouvertes d'une patère percée d'un trou au centre et mise en communication avec l'extérieur au moyen d'un tuyau en terre cuite ». Celui-ci était disposé soit verticalement, soit obliquement. Le fouilleur ajoute les remarques suivantes : « Ce conduit qui fait de chaque cippe un véritable autel, était destiné à recevoir les libations de sang, de vin, de lait, d'huile, de miel ou de parfums que venaient faire les parents du mort. Les liquides parvenaient ainsi jusqu'à l'urne funéraire. Celle-ci était elle-même percée d'un trou, permettant au liquide, après avoir percé les ossements de pénétrer jusqu'à la niche inférieure qui existe souvent dans la base

1) VIRGILE, *Énéide*, V, 77-81 ; OVIDE, *Fastes*, II, 535-542 ; TACITE, *Histoire* II, 95 (références dans *D A C L*, I, 776).
2) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 13, cité par Leclercq.
3) Note de F. Cumont à CARCOPINO, *C R A*, 1931, p. 28-29.
4) *Revue archéologique*, 1898, p. 216 sq.

de l'autel funéraire et dans laquelle on trouve les monnaies, les lampes, poteries et autres objets déposés avec les cendres et débris de bois brûlé provenant du bûcher. Cette disposition, toute particulière, rendait très faciles les sacrifices aux dieux Mânes (ou aux dieux infernaux) et chaque tombe ainsi construite était un autel (ara) qui leur était consacré[1]. »

On peut discuter sans doute une conception aussi nettement sacrificielle : il n'en reste pas moins que l'installation prévue pour le ravitaillement du défunt et tout spécialement pour la libation est donc fort bien attestée à Carthage. Le P. Delattre signale un cas où le tuyau en terre est remplacé par un tuyau de plomb. Dans une autre tombe, l'urne funéraire est mise en communication avec la partie supérieure du cippe par deux jarres, percées chacune d'un trou et placées l'une sur l'autre[2].

Au repas, destiné d'abord au mort seul, s'ajoute le banquet destiné aux survivants et leurs associations ou collèges se proposent essentiellement de célébrer aux dates régulières ces rites funéraires[3]. Les premiers chrétiens calquèrent leurs habitudes sur ces coutumes sanctionnées légalement[4], et leurs agapes se célébrèrent dans leurs hypogées. Ne pouvant lutter contre le courant du paganisme ambiant, l'Église était obligée de tolérer des rites essentiellement païens[5]. La mention du *refrigerium* dans ses inscriptions et dans sa liturgie est tout aussi caractéristique. Il faut cependant essayer d'en préciser la portée et l'exacte signification et, à ce sujet, les opinions les plus diverses ont été exprimées.

A. M. Schneider, dans une étude minutieuse de la termi-

1) *Ibid.*, p. 217.
2) *Ibid.*, p. 218.
3) Note de F. Cumont à Carcopino, *C R A*, 1931, p. 28-29.
4) Auguste réglementa les divers collèges, ne les tolérant qu'à condition d'être exclusivement funéraires (*D A C L*, I, col. 790) : « Qui stipem menstruam conferre volent in funera, ii in collegium coeant, neque sub specie ejus collegit nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur. » Réserves dans Duchesne, *Les Origines chrétiennes*, p. 401-403.
5) Voir ce qu'en dit Tertullien : « Defunctis parentant quos escam desiderare præsumant », *De resur. carn.* I (*P. L.*, t. II, col. 841); cf. aussi, *De testimonio animæ*, IV (*P. L.*, t. I, col. 687). Références dans *D A C L*, I, col. 777.

nologie latine et grecque, s'est efforcé de grouper les références les plus importantes intéressant le *refrigerium*, aussi bien chez les classiques que chez les auteurs sacrés[1]. Il place donc le problème sur le terrain de la philologie classique, ce qui est un point de vue, mais qui l'entraîne à négliger totalement l'antiquité orientale, alors qu'à notre sens, c'est elle qui doit guider la recherche, grâce aux analogies probantes qu'elle suggère. Voici les conclusions générales de son enquête.

La signification originelle de *refrigerare* est « faire de nouveau froid ». On la trouve souvent, avec ce sens, chez Cicéron, qui l'emploie aussi au sens moral « jeter un froid », d'où faire tomber l'ardeur[2]. La littérature chrétienne prend le terme dans une tout autre acception, aussi bien dans les textes latins que dans les documents en langue grecque, où l'équivalent de *refrigerare* est ἀναψύχειν qui, originairement, signifie de même rafraîchir. Par la suite, le sens change et l'on trouve ἀναψύχειν employé pour apaiser, modérer, délasser, se calmer, se reposer. Il en est de même dans la littérature biblique, canonique ou extracanonique : à côté de rafraîchir, on trouve soulager, se délasser, se reposer. Chez les Pères de l'Église, *refrigerare*, auquel correspond alors le grec ἀναπαύεσθαι, caractérise le séjour de repos dans la vie éternelle. Mais chez Tertullien, le terme implique un réconfort par une alimentation et un breuvage, au sens matériel le plus strict[3]. Nous laissons pour le moment un texte capital de la Passion de Perpétue[4], pour un examen plus détaillé. Les auteurs postérieurs (Jérôme, Ambroise, Rufin) emploient le verbe avec le sens de rafraîchir, donner de la subsistance, soulager, se reposer. En bref, la littérature chrétienne connaît toujours le verbe *refrigerare* avec la signification rafraîchir, mais, avec ce sens, son emploi

1) ALFONS MARIA SCHNEIDER, *Refrigerium*, I. *Nach literarischen Quellen und Inschriften* (1928).

2) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 3 et 35 ; P. DE LABRIOLLE, *Refrigerium* dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1912 ; p. 214 ; AUDOLLENT, *Refrigerare*, dans *Mélanges Havet*, 1909, p. 597.

3) TERTULLIEN, *De jejunio*, 10 : « ante famulorum carnem refrigerari quam Domini » ; *Adv. Scapulam*, 4 : « indigentibus refrigeramus ».

4) *Passio Perpetuæ* 8 : « Video... Dinocratem refrigerantem ».

se fait alors rare. Par contre, le sens habituel est devenu se reposer, se délasser, trouver du réconfort. La littérature profane contemporaine, au contraire, emploie *refrigerare* seulement pour rafraîchir.

Refrigeratio est le mot correspondant et il signifie rafraîchissement, fraîcheur au sens physique. Par contre, *refrigerium* ne se rencontre qu'une seule fois dans la littérature profane, chez Pline et dans trois inscriptions funéraires païennes, ce qui amena Labriolle à conclure que ce mot était une création de la langue populaire chrétienne[1]. A *refrigerium* correspond le grec ἀναψυχή avec le même sens de rafraîchissement, plus rarement de repos. Plus tard ἀναψυχή signifiera aussi soulagement. Plus rarement, on rencontre ἀνάψυξις (Strabon, Philon). La littérature biblique emploie *refrigerium* pour rendre une idée de repos, de soulagement, plus rarement de repos dans l'au-delà comme dans *Tobie*, 3, 6 : ἀπόλυσον με εἰς τὸν τόπον τὸν αἰώνιον (da mihi refrigerium in locum æternum), ou de paix céleste, comme dans *Sagesse*, 4, 7 : δίκαιος δὲ ... ἐν ἀναπαύσει ἔσται (justus autem... in refrigerio erit). De même que chez Irénée *refrigerare*-ἀναπαύεσθαι caractérisait la vie éternelle, *refrigerium* est employé par cet auteur avec une signification identique. Ainsi :

« succedunt animæ in refrigerium », *Adv. hær*, II, 44, 1.
« refrigerii locum » *id.*, II, 44, 2.
« pacem et refrigerium eorum qui in dormitionem ierunt » *id.*, III, 17, 3.
« in incorruptelam et in æternum refrigerium » *id.*, IV, 11, 3.

De tous les exemples cités par Schneider, il ressort d'après lui[2], que si jamais on ne rencontre *refrigerium* signifiant

1) « Refrigerare, refrigerium sont des mots de la langue chrétienne. Ils ont même passé dans le vocabulaire de la liturgie ». DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 214 : SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 10.
2) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 13.

rafraîchissement, ce peut être un hasard, mais qu'en tout cas il est démontré que le sens habituel du terme est repos, aise, félicité éternelle. Il apparaît donc, qu'à la fin du IIe siècle, le mot n'a pas encore une acception très ferme et qu'il n'a jamais celle de rafraîchissement. Les constatations sont identiques que l'on peut faire dans l'œuvre de Tertullien : *refrigerium* signifie tout à la fois, subsistance, nourriture, soulagement, état après la mort, ménagement, consolation spirituelle, joie céleste[1].

De Labriolle a souligné à propos[2] la théorie de Tertullien quant au séjour dans l'au-delà. D'après le prêtre africain, en effet, seules les âmes des martyrs ont directement accès au Paradis. Les autres doivent faire un stage aux enfers, en attendant le jugement définitif qui suivra le retour du Christ et qui les répartira entre ciel et géhenne. Cette disposition ne les empêche pas de recevoir les récompenses ou les châtiments. Il s'ensuit donc que chez Tertullien le terme de *refrigerium* s'emploie tout à la fois pour caractériser la « félicité provisoire goûtée dans le sein d'Abraham » et pour définir le « bonheur définitif » des élus, après « l'ultime verdict divin ».

Dans le premier cas :

« Mercedem sive tormenti sive refrigerii apud inferos »
Adv. Marcionem, IV, 34.

« sinum Abrahæ... interim refrigerium præbiturum animabus justorum », *ibid.*

« ... sic et Eleazar apud inferos in sinu Abrahæ refrigerium consecutus » *De Idol.*, XIII.

« ...refrigerium interim adpostulat ei » (dans le cas où une épouse chrétienne prie pour son mari défunt).
De monogamia, X[3].

1) Références dans SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 13-14.
2) DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 217.
3) Voir aussi, *Adv. Marcionem*, III, 24 ; *De resurrect. carnis*, XVII ; *De anima*, LVIII.

Dans le deuxième cas :

« ...passionem tormenti seu refrigerii ».
De resurrectione carnis, XVII.

« ...per sententiam æternam tam supplicii quam refrigerii »
De anima, XXXIII.

« ...spe æterni refrigerii » *Apologia*, IXL.

« ...Herodis tormenta et Johannis refrigeria. »
Adv. Marcionem, IV, 34.

Par contre, lorsque Tertullien veut exprimer la « fraîcheur » physique, il emploie non *refrigerium* mais *refrigeratio* (*De anima*, XXV, 43 ; *De resurrectione carnis*, XX). De même, AMBROISE, *De fuga sæculi*, V, 31[1].

Les écrivains ecclésiastiques postérieurs (Cyprien, Jérôme, Rufin, Damase) emploient parfois *refrigerium* avec le sens de « fraîcheur », mais ce mot caractérise plus généralement pour eux le délassement, le réconfort et spécialement les joies d'outre-tombe de la félicité céleste, aussi le lieu de cette félicité[2].

« Ad refrigerium justi vocantur »
CYPRIEN, *De mortalitate*, 15.

« Apud Deum in requie est et in refrigerium »
Didascalia, 20.29.

« eduxit in refrigerium » *ibid.*, 28.2.

« pauperem in refrigerio gaudiorum »
AUGUSTIN, *De Genesi ad. litteram*, 8. 5.

« Lazarus videtur in sinu Abrahæ locoque refrigerii »
JÉROME, *Lettres*, 60.3.

« in refrigerium æternæ beatitudinis »
HILAIRE, *Traité sur Ps.*, 65, 21.

« labores sæculi istius nihil sunt ad refrigerium quod est postea » *Visio Pauli*, 49.

1) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 14 ; DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 215.
2) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 15.

Il est intéressant de remarquer que chez les gnostiques, ἀνάπαυσις est l'équivalent du *refrigerium* chrétien, en ceci que l'ἀνάπαυσις est le lieu où les âmes connaissent l'amour éternel et jouissent de la félicité céleste. Schneider conclut que cette notion du *refrigerium* est sans rapport aucun avec les cultes à mystères, comme l'orphisme[1], ce qui, nous le verrons plus loin, est la thèse de nombreux auteurs, Raoul-Rochette, Creuxer-Guignant, Lafaye, Dieterich, Perdrizet, Cumont et, avec quelques réserves, du P. Lagrange, accentuées encore chez P. de Labriolle. Elle aurait donc passé, de la littérature profane, ambiante, dans le monde chrétien, qui en aurait adopté le sens littéral et original, pour l'enrichir dans ses acceptions morales et religieuses[2].

Les inscriptions funéraires chrétiennes constituent un abondant complément à la documentation littéraire. Il faut les examiner attentivement et essayer d'en donner une interprétation rigoureusement objective. Sont employés aussi bien le verbe *refrigerare* que le mot *refrigerium*. Voici quelques exemples :

Murelius Ia(nuarius) care refrigera (cimetière de Priscille).

AIGRAIN, *Manuel d'Épigraphie chrétienne*, Inscriptions latines n° 82

MARUCCHI, *Éléments d'archéologie chrétienne*, II, p. 464.

Ianuaria bene refrigera et roga pro nos (cimetière de Callixte).

Monumenta ecclesiæ liturgica, CABROL et LECLERCQ *(M E L)*, 4.233.

MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 194, II, p. 157.

DIEHL, *Inscriptiones latinæ christianæ veteres* (1925), 2.315.

Bene mecum vixisti libenter coniuga innocentissima.
Cernonia Siluana refrigera cum spirita sancta dep(osita) Kal. apr...

1) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 19.
2) *R. B.*, 1929, p. 458.

M E L, 2.873.
AIGRAIN, *Manuel*, 83.
MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, 691,799.
CABROL et LECLERCQ, *Dictionnaire*, I, 1.501.

Depositus in pace refrigero

MURATORI, *Nov. thes. inscript.*, p. 1863.
A. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 20.

Huius anima refrigerat, corpus hic in pace quiescit.

DIEHL, *op. cit.*, 1.103.
SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 20.

Victoria refrigereris spiritus tus in bono (cimetière de Domitille).

DIEHL (2316) lit : Victoria refrigera — Isspiritus tus in bono.

M E L, 3.164.
MARUCCHI, *Éléments*, II, p. 117.
AIGRAIN, *Manuel*, 87.
MARTIGNY, *Dictionnaire*, 691.

Refrigeratur anima

DIEHL, 2312, note.
SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 20.

M. Aurelio secundo filio dulcissimo qui vixit annis XXXVIII diebus XLIII refrigeret ispiritus

M E L, 2.901.

Refrigera deus anima(m) Hom(ulli ?)
(cimetière des saints Pierre et Marcellin).

M E L, 3.437.
PERRET, *Les catacombes romaines*, VI, 162.
MARUCCHI, *Éléments*, II, p. 257.
MARTIGNY, *Dictionnaire*, 691.

Kalemere deus referigeret spiritum tuum
(cimetière de Saint-Hermès).

M E L, 3.254.
Aigrain, *Manuel*, 78.
Marucchi, *Éléments*, II, p. 486.

Victoria, spirita vestra deus refrigeret Zotice dulci

De Rossi, *Bulletino di arch. cristian*, 1875, p. 55.
Diehl, *op. cit.*, 2.308.
Schneider, *op. cit.*, p. 20.
M E L, 3.100. Martigny, *Dictionnaire*, 691.

Eucarpia carissima deus refrigeret spiritum tuum

Marucchi, *Éléments*, II, p. 431.

Refrigeret nos q(ui omnia po)test (Marseille).

M E L, 2.825.
Marucchi, *Éléments*, I, p. 193.
Aigrain, *Manuel*, 175.
Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, II, p. 305.
Cabrol et Leclercq, *Dictionnaire*, I, 2027.

Deus refrigeret spiritum tuum.

Martigny, *Dictionnaire*, 691.
Lupi, *Sev. epit.*, p. 137.
Cf. texte similaire, mutilé, dans *M E L*, 3.050.

Antonia anima dulcis in pace tibi deus refrigeret

Boldetti, *Osservazioni*, 418.
Martigny, *Dictionnaire*, 691.
Schneider, *op. cit.*, p. 20.
M E L, 2959.

(Caris)simo (filio ?)
(E)utych(iano refr)igera (dulcis ?)
(in p)ace c(um spirita san)c(ta ?)

Marucchi, *Éléments*, II, p. 379.

Bono ispirito Mariniani deus refrigeret (Musée de Philippeville).

C I L, VIII, 8191 ; GSELL, *Musée de Philippeville*, p. 25-26.
MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, p. 124.

M E L, 2.823.
AIGRAIN, *Manuel*, 79.
MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 193.

Peregrinus... cu(i) Deus refrigerabit) (el-Djem).

GAUCKLER, *Bullet. arch. du Comité des trav. histor.*, 1897, p. 377, nº 58.
MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, p. 124.

Bolos, Deus tibi refrigeret qua evixita

Mus. Lat., XI, 12.
MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 192.

Dulcis virgynia Babosa refrigeret tibi Deus et Christus et domni nostri Adeodatus et Felix. Venisti in pace pridie Kal. Apriles

DIEHL, *op. cit.*, 2310.
SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 21.

Δεους Χριστους ομνιποτε[ν]ς ρεφφριγερε[τ] σπιριτ[ουμ] του[ουμ].
(Cimetière de Pretextat,
inscription latine en caractères grecs.)

M E L, 3.464.
PAUL ALLARD, *Rome souterraine*[2] (1874), p. 119.
PERRET, *Les Catacombes*, VI, 172.
AIGRAIN, *Manuel*, 80 ; MARTIGNY, *Dictionnaire*, 691.

Le *refrigerium* est attendu aussi parfois de l'intercession des saints :

Refrigeret tibi domnus Ippolitus Sid(oni)
(Cimetière de Saint-Hippolyte.)

M E L, 3.010.

Cabrol et Leclercq, *Dictionnaire*, I, 246.

De Rossi, *Bulletino di arch. crist.* 1875, p. 32, 1882, p. 45.

Refrigeri (pour refrigerent) Ianuarius Agatopus Felicissimus martyres

De Rossi, *Bullet.*, 1863, p. 3.

Marucchi, *Éléments*, II, p. 202.

On a remarqué que *refrigerare* s'emploie à l'actif ou au passif, avec un complément au datif ou à l'accusatif. L'emploi du mot lui-même « *refrigerium* » est tout autant attesté, ou bien comme acclamation, ou bien comme l'expression de la félicité désirée. Ci-après quelques exemples :

Dulcissimo Antistheni Conjugi suo refrigerium !

Diehl, *op. cit.*, 1.565 A.

Secunda esto in refrigerio

M E L, 2.897.

De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-5, p. 43.

Parente(s) (f)ilio
Bonoso fe(c)erunt
Bene merenti in
Pace et in refrigerium
(q)ui vixit (a(nn) x (Cimetière de Saint-Hermès).

M E L, 2.914.

De Rossi, *Bull.*, 1894, p. 71.

Marucchi, *Éléments*, I, p. 193, II, p. 478.

Privata dulcis
in refrigerio
et in pace

De Rossi, *Bullet.*, 1886, p. 129.

Marucchi, *Éléments*, I, p. 193.

...is spiritus
tuus in refrigerio

Marucchi, *Éléments*, II, p. 114.

Dans le cimetière de Saint-Agnès, une inscription atteste peut-être la même idée dans le raccourci de sa finale :

ULPIA AUR. HELIODORUS- PRT

si celle-ci (PRT) est, ce qui n'est pas impossible, l'abréviation de « *Pax refrigerium tibi* ».

MARUCCHI, *Éléments*, II, p. 323.

In refrigerio anima tua Victorine

DIEHL, *op. cit.*, 2322.

SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 21.

***

A la lumière de tous ces documents, on peut citer maintenant le texte de la Passion de Perpétue auquel nous faisions allusion plus haut[1]. Perpétue, en prière, vit son frère, Dinocrate, qui était mort à l'âge de sept ans, sortant d'un endroit ténébreux, où il y avait beaucoup de gens. « Il avait *chaud et soif.* » A l'endroit où il se tenait, il y avait une piscine pleine d'eau, mais avec une margelle si haute que l'enfant ne pouvait se hausser suffisamment pour atteindre au breuvage. Et Perpétue de s'affliger « en voyant que cette piscine contenait de l'eau et que pourtant, à cause de la margelle, il ne pourrait y boire ». Elle en avait conclu que son frère souffrait mais qu'elle pourrait lui venir en aide, par la prière. Ce qu'elle fit les jours qui suivirent.

Peu après, dans une nouvelle vision, Dinocrate lui apparut, transformé, et la margelle de la piscine s'était abaissée au nombril de l'enfant qui y « puisait de l'eau sans cesse. Sur la margelle était une fiole d'or, pleine d'eau, Dinocrate s'approcha et se mit à boire à cette fiole qui restait toujours pleine ». Et Perpétue l'ayant vu « *refrigerantem* », comprit « qu'on lui avait fait remise de sa peine ».

Comment interpréter cette scène particulièrement expli-

1) MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, p. 87 ; *La Vraie légende dorée*, p. 173-174 ; MARUCCHI, *Éléments d'archéologie chrétienne*, I, p. 41.

cite ? Monceaux voit dans la piscine le symbole du *refrigerium*, c'est-à-dire du bonheur éternel, des joies et des banquets du Paradis[1]. Marucchi y trouve « évidemment une allusion au dogme du Purgatoire[2] ». Martigny pense que le mot (« refrigerantem ») exprime l'idée du festin céleste[3]. Toutes ces interprétations sont, à notre sens, beaucoup trop cantonnées dans le domaine figuré ou symbolique. Et il faut, sans doute aucun, comprendre le mot comme exprimant la fraîcheur matérielle[4], le soulagement physique produit par un breuvage frais sur une gorge sèche.

Et nous croyons pouvoir citer à l'appui, ce texte de la Passion des saints Marien et Jacques († 259). Marien a un songe qui lui annonce son martyre et voilà qu'il se promène « à travers de riantes prairies et des bois verdoyants qui faisaient une riche parure de feuillage, à l'ombre de très hauts cyprès et de pins qui semblaient toucher le ciel. Au milieu, il y avait un bassin avec une fontaine transparente, dont les eaux abondantes et pures débordaient en alimentant des ruisseaux. Alors Cyprien saisit une coupe, qui se trouvait sur la margelle de la fontaine ; il l'emplit à la source et, comme s'il était altéré, but d'un trait. Puis il remplit de nouveau la coupe et me la tendit. Je bus avec plaisir. Comme je disais : « Grâces à Dieu » je fus réveillé par le son de ma voix, et je me levai[5] ».

Il en est de Dinocrate, de Cyprien et de Marien, comme des Romains qui, lors de la guerre contre Jugurtha, épuisés de soif et de chaleur, reçurent d'une pluie bienfaisante, le « *refrigerium* » dont ils avaient besoin[6]. De même, dans les

1) Monceaux, *Hist. litt.*, I, p. 87, n. 4.
2) Marucchi, *Éléments*, I, p. 41.
3) Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, p. 690-691.
4) De Labriolle, *op. cit.*, p. 215.
5) Monceaux, *La Vraie légende...*, p. 210 (Passion des saints Marien et Jacques, 6). Sur une fresque des Catacombes, cette inscription : « in hortulis nostris recessimus » (*D A C L*, V, col. 259.
6) « Repentina pluia sitientibus Romanis et æstuantibus refrigerium potumque præbuit. » Orose, *Hist.* V, 15 (*P. L.*, XXXI, 950, cité par de Labriolle, *op. cit.*, p. 215).

autres documents cités précédemment, nous trouvons non seulement l'affirmation ou le vœu d'une félicité céleste — et tout le monde est d'accord à ce sujet — mais nous pensons que cette félicité est, à la base, beaucoup plus physique qu'on ne l'admet ordinairement. Car il ne faut pas croire que cet aspect soit indifférent ou accessoire. C'est le centre même du concept qui « né d'une impression toute physiologique, s'est élargi jusqu'à signifier le plus complet bonheur dont l'homme puisse rêver[1] », mais qui, croyons-nous, même avec cet élargissement, a gardé toujours la marque de son origine.

Il est remarquable que l'on n'ait rien retrouvé de comparable dans l'épigraphie funéraire grecque d'Orient et qu'au *refrigerium* latin ne corresponde aucune ἀνάψυξις. Serait-ce parce que les grandes nécropoles grecques d'Antioche, de Milet ou d'Éphèse, n'ont pas encore été explorées[2] ? Bien mince apparaît l'utilisation d'une inscription gravée sur une colonne provenant de Tarse et qui garde la mention d'un acte pieux : « en souvenir et pour le repos de mes dignes parents et pour le soulagement de mes bienheureux frères qui nous ont précédés ».

ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως τῶν ὁσίων γονέων μου (καὶ) ὑπὲρ ἐλαφρίας τῶν μακαριοτάτων μου ἀδελφῶν τῶν προλαβώτων[3]

Le P. Mouterde trouve que ces expressions « ont une saveur romaine » et qu'il y faut « reconnaître l'influence de la liturgie qui demande le *refrigerium*, *pro iis qui nos præcesserunt* ». Il pense que cette idée de soulagement et de consolation est exprimée dans le texte de Tarse par « allégement », tout en reconnaissant que l'équivalent en serait plus exactement ἀνάψυξις, ainsi qu'on le voit dans les inscriptions grec-

1) De Labriolle, *op. cit.*, p. 214.

2) Schneider, *op. cit.*, p. 23. L'origine grecque de l'Église de Gaule pourrait peut-être expliquer le fait qu'on ne connaît en Gaule qu'*une* inscription chrétienne avec la mention du *refrigerium*.

3) Mouterde, *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana*, *Syria*, II (1921), p. 208 sq. ; Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes*, dans *D A C L*, VII, col. 683.

ques chrétiennes d'Égypte. D'autant que le mot ἐλαφρία rappelle, comme il le remarque aussi, l'adjectif ἐλαφρός d'un vœu païen attesté dans l'épigraphie funéraire : Ἐλαφρά σοι ἡ γῆ[1], sit tibi terra levis. Et cela indiquerait, ce semble, l'interprétation la plus plausible de l'inscription de Tarse[2].

Par contre, du cimetière romain de Saint-Pamphile, deux inscriptions sont sorties. L'une, très mutilée, ne laisse plus voir que deux mots : καλῶς ἀναψύξῃ ; l'autre est plus complète et donne : Εὐτυχῆς τὸ πνεῦμα σοῦ καλῶς ἀνψύξῃ, ce qui donnerait l'équivalent latin : Eutyches spiritus tuus in bono refrigeret[3].



Nous avons noté plus haut que certains auteurs, Tertullien en particulier, entendaient par *refrigerare* et *refrigerium*, un réconfort par alimentation et breuvage[4]. De même, quand les prisonniers se plaignent au tribun qui leur interdit de *refrigerare*, ils obtiennent satisfaction immédiatement, eu égard aux spectacles futurs[5]... Par extension, et tout naturellement, le *refrigerium* caractérisa parfois le repas charitable offert dans certaines occasions, aux pauvres, aux veuves ou autres assistés[6]. Par contre, a-t-il été employé par des chrétiens pour caractériser des cérémonies célébrées par eux en souvenir des défunts, cérémonies dont l'épigraphie païenne nous donne des attestations précises ? Ce point reste particulièrement controversé.

On sait, en effet, que le culte funéraire comportait des repas funèbres en l'honneur des défunts, repas qui étaient primi-

1) RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 368 ; avec quelques variantes : KAIBEL, *Epigrammata græca*, 195 ; *Nuovo Bulletino di arch. cr.* 1912, p. 49 sq.

2) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 24.

3) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 24. A Rome, une inscription mutilée : Ἀνάψ[υξις τῷ] πνε[ύματι]. *D A C L*, VII, col. 683, § 69.

4) TERTULLIEN, *De jejunio*, 10 : « ante famulorum carnem refrigerare quam Domini » ; *Adv. Scapulam*, 4 : « indigentibus refrigeramus ».

5) *Passio Perpetuæ*, 16 : « Quid utique non permittis nobis refrigerare... Non tua gloria est si pinguiores illo producamur ? »

6) *Apolog.* 39 : « refrigeria » ; *De virginibus velandis*, 9 : « cui (une vierge) si quid refrigeriis debuerat episcopus, aliter utique... præstare potuisset ».

tivement une offrande. A cette offrande s'ajoutait un banquet, pour les survivants. Les chrétiens adoptèrent cette coutume païenne, peut-être avec l'idée que leur banquet célébré dans l'hypogée répondait à celui auquel les élus assistaient dans le paradis. Dans les milieux païens, cette coutume s'était développée. Le rite familial s'était élargi et des associations furent fondées, qui avaient pour fonction essentielle d'organiser, aux dates anniversaires prescrites, ces repas qui profitaient certes plus aux participants qu'aux disparus ! A cet effet, des sommes étaient versées, des fondations créées, avec les revenus desquelles les diverses cérémonies étaient régulièrement célébrées.

Une inscription trouvée à Feltre est particulièrement explicite, bien que d'interprétation difficile[1]. Il s'agit d'un legs de 500.000 deniers fait le 28 août 323 par Flamininus aux *collegia fabrum et centonariorum*, à charge par eux de « rafraîchir sa mémoire », chaque année, au jour anniversaire :

« de qua usura per singulos an(nos) die V idu(s) jan(uarias)
« natale ipsius ex usura s(upra) s(cripta) at memoriam
« Hos(tilii) Flaminini refriger(are)... »

Il s'agit ensuite de gratification à distribuer à divers fonctionnaires : « neicnon et per ros(alia)[2] at memor(iam) ejus refrigerar(e) deveb(unt) ».

Audollent, après avoir noté les divers sens de *refrigerare* (rafraîchir, et, au figuré, faire tomber l'ardeur, puis, avec la transposition chrétienne, rafraîchissement de l'âme soit dans cette vie, soit après la mort), concluait que dans l'inscription

1) M. G. Ghirardini, *Notizie degli scavi*, 1907, p. 432 ; Audollent, *Refrigerare*, dans *Philologie et Linguistique, Mélanges Havet*, 1909, p. 595-599 ; de Labriolle, *Bulletin d'ancienne litt. et d'arch. chrét.*, 1912, p. 214 ; H. Delehaye, *Refrigerare, refrigerium*, dans *Journal des Savants*, 1926, p. 385-390 ; Delehaye cite L. Cesano, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 1908, p. 237-256 et W. Kubitschek, dans *Numismatische Zeitschrift*, *N. F.*, t. II (Wien, 1909), p. 47-66 ; Audollent, *Iterum Refrigerare*, dans *Strena Buliciana*, Zagreb (1924), p. 283-286 ; Schneider, *op. cit.*, p. 29.

2) Delehaye, *op. cit.*, lit ros(ationem), geste de répandre des roses.

de Feltre, il s'agissait d'une acception nouvelle, sans équivalent ailleurs, puisque Flamininus désire que les collèegs « ravivent sa mémoire, la conservent toujours fraîche » et qu'il n'y était nullement question du « rafraîchissement particulier du corps et de l'âme dont parlent les épitaphes chrétiennes ». Peut-être, ajoutait-il, s'agit-il d'une locution courante dans la langue populaire, mais pas attestée dans un document écrit[1]. De Labriolle[2] interprète de même et comprend « raviver son souvenir », ce qui semble la seule traduction possible et exclut celle de Delehaye qui voyait dans « *memoria* » le monument funéraire de Flamininus[3], alors même que l'on connaisse par ailleurs des dotations faites à des collèges pour orner, chaque année, des tombeaux avec des couronnes et des flambeaux[4]. L'inscription de Feltre est donc l'attestation d'une cérémonie commémorative, où *refrigerare* est appliqué au souvenir du défunt, ce souvenir étant ravivé par un banquet funèbre.

Refrigerare est, en effet, employé pour caractériser ces sortes de manifestations. Aurelius Vitalio qui s'est fait construire un hypogée, émet ce désir : « et hoc peto ægo Syncratius a bobis unibersis sodalibus ut sene bile refrigeretis[5] ».

Fl. Concordius avait construit une pièce, en dehors du tombeau, spécialement réservée aux banquets funéraires. Dans cet enclos on ne peut ensevelir quelqu'un qui n'appartient pas à l'association et n'y ont accès que ceux nommés dans l'inscription : « ita ut nulli liceat in æodem ædificio cor-

1) AUDOLLENT, *Refrigerare, Mélange Havet*, p. 598.
2) DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 215.
3) DELEHAYE, *op. cit.*, p. 389.
4) ROHDE, *Psyché*, édit. franç., p. 546, n. 2, donne plusieurs références de dotations analogues en Asie Mineure. A Hiérapolis de Phrygie, somme léguée par le défunt au Conseil de la ville, pour le στεφανωτικόν (*C I G*, 3.912, 3.916, 3.919), A Éphèse (3.028), legs à une association, à charge pour elle d'offrir chaque année. en mémoire du défunt, une εὐωχία avec οἰνοποσία (flambeaux et couronnes). A Philadelphie en Lydie (3.417), dotation pour une commémoration annuelle, à une date qui est celle du γενέθλιος ἡμέρα.
5) *C I L*, XIV, 3323, DESSAU, 8090 ; DELAHAYE, *op. cit.*, p. 386 ; SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 29 qui rapproche d'autres inscriptions de fondations, ainsi « ut sine bile epulum celebretis ».

pus sepulture mandare set tantummodo convivi(u)m copulantibus *(sic)* vel refrigerantibus pateat[1] ».

Une autre inscription rappelle peut-être une cérémonie semblable célébrée au lieu même de la sépulture : « M. Ulpius Maximus eques Romanus qui et lupercus cucurrit (h)uius loci refrigera(n)s[2]. »

Un texte qui provient d'Auzia, aujourd'hui Aumale, en Maurétanie césarienne, est considéré comme chrétien par Monceaux[3], Leclercq aussi, qui s'oppose à la thèse de Mommsen qu'il n'y avait pas de chrétiens en cet endroit. La ligne 5-7 porte : « Aurelia Rogata, lenita dolorem, me(n)sam cum titulum (= titulo) refrigerationis posuit dedicavitque », qu'il faut entendre, mensa refrigerationis cum (titulo). Voici les termes mêmes du commentaire qu'en donne Leclercq : « La mensa pouvait être ainsi qualifiée parce que, servant au banquet funéraire servi aux pauvres, elle s'identifiait avec l'idée des résultats que cette œuvre de charité avait pour l'âme du défunt à laquelle elle procurait le refrigerium. » Commentaire qui n'atténue pas les « traces de paganisme » de cette coutume !

Leclercq cite à ce propos cette remarque[4] que les chrétiens avaient coutume de creuser dans le marbre de petites coupes qui conservaient la rosée ou l'eau de pluie, pour abreuver les oiseaux. Il trouve cela « poétique » mais préfère « voir dans ces tablettes creusées, ces mensas qui recouvraient certains tombeaux et sur lesquelles on déposait les vases concernant les vivres qu'on distribuait aux pauvres[5]. Cette interprétation

1) *C I L*, XI, 6222 ; DESSAU, 9204 ; DELEHAYE, *op. cit.*, p. 386 ; SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 29.

2) *C I L*, VI, 2160 ; DE ROSSI, *Bulletino*, 1870, p. 35 sq. ; *Roma Sotterranea*, III, p. 39 sq. ; DELEHAYE, *op. cit.*, p. 386 ; SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 30, comprend autrement, ne voyant là aucune mention du culte des morts.

3) Inscription d'Auzia, dans *D A C L*, p. 3218, art. *Auzia* avec bibliographie ; MONCEAUX, *Histoire litt. de l'Afrique chrét.*, III, p. 192-200 ; contre l'interprétation chrétienne, MOMMSEN, SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 30.

4) Ch. TEXIER et R. P. PULLAN, *L'Architecture byzantine ou recueil de monuments des premiers temps du christianisme en Orient, précédé de recherches historiques et archéologiques*, in-fol. Londres, 1864.

5) LECLERCQ, *D A C L*, art. *Auzia*, cf. les figures 1151, 1152.

des petites coupes destinées au rafraîchissement des oiseaux, nous l'avons signalée déjà dans le monde musulman, mais nous pensons plutôt que c'est avant tout avec la préoccupation de fournir de l'eau aux défunts.

Une autre inscription, incontestablement chrétienne, provenant de Terni, du cimetière de Saint-Valentinus, prouve que les chrétiens dénommaient aussi *refrigerium*, les repas funèbres :

MALLIUS TIGRINUS
Ob refrigerium c(aris suis) domum æternam vivus fundavit[1].

Avec cette autre :

Expectate refrigeria[2]

Même attestation sur une mosaïque du cimetière de Saint-Pamphile, à propos d'un établissement en vue de repas commémoratifs : « fecit... merentibus in refrigerium[3] ».

Et que l'on en attende pour les défunts un soulagement physique, un rafraîchissement véritable, nous croyons en trouver une confirmation dans les acclamations tracées sur des verres à boire. Sans cette idée, comment les expliquer, en effet, sur ces objets. Un verre doré du Vatican, porte cette inscription :

Hilaris, vivas cum tuis feliciter. Semper refrigeris
in pace dei. Laurenthius, Cripranus[4].

Avant d'en finir avec la documentation plus spécialement épigraphique, il faut mentionner que les fouilles à Saint-Sébastien, « ad Catacumbas », ont donné des inscriptions

1) *M E L*, 2825 ; DE ROSSI, *Bullet*, 1880, p. 58 ; MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 220 ; DIEHL, *op. cit.*, 1565 B ; SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 31.
2) *M E L*, 4269 ; AIGRAIN, *Manuel*, 84.
3) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 32 ; *Rivista di Archeologia cristiana*, I, p. 97.
4) DIEHL, 2304, cité par SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 31 ; DE ROSSI, *Bulletin* (édit. française), 1882, p. 128. Autre verre avec « refrigeres » (DIEHL, 2304 A). MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 342, donne : « Pie Zeses tu cum tuis semper refrigeris in pace Dei. »

datées du IV[e] siècle, avec, à plusieurs reprises, la mention du *refrigerium :*

Petro et Paulo Tonius Cælius refrigerium feci.
At Paulum et Petrum refrigerari.
Dalmatius vitum is promisit refrigerium[1].

Il s'agit certainement ici de repas cultuels, célébrés en l'honneur des saints et des martyrs, repas qui entraînèrent de tels abus, que les évêques durent intervenir et souvent les supprimèrent[2].

L'épigraphie nous amène donc à cette conclusion que, pour les chrétiens comme pour les païens, *refrigerare* et *refrigerium* caractérisaient la même cérémonie, célébrée en souvenir des défunts et caractérisée par ces agapes funéraires destinées au « rafraîchissement » des disparus. Mais n'est-il pas possible d'aller encore plus avant, en se demandant s'il n'est pas indiqué de rechercher une documentation complémentaire dans les tombeaux eux-mêmes ? Si les inscriptions nous ont donné l'attestation du rite lui-même, les fresques ou les reliefs ne nous en auraient-ils pas gardé plus ou moins l'illustration ? Et à travers le symbolisme de l'art funéraire, ne réussirons-nous pas à retrouver la preuve et la confirmation de ce désir de la félicité céleste dans et par le *refrigerium ?*



Les fresques des catacombes méritent d'abord examen[3]. On se souvient que ces cimetières, d'abord propriétés de

1) DELEHAYE, *op. cit.*, p. 386, qui cite P. STYGER, *Il monumento apostolico della Via Appia*, dans *Dissertazioni della pontificia Accademia Romana di Archeologia*, S. II, t. XIII, p. 59, 61, 62.

2) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VI, 2. CUMONT, *op. cit.*, p. 246.

3) L'ouvrage fondamental est celui de J. WILPERT, *Le Pitture delle catacombe romane* (1903), qui étudie systématiquement la décoration des catacombes, grâce et après les travaux de J. B. DE ROSSI, *Bulletin di arch. crist.*, à partir de 1863. Leclercq a donné de bons résumés d'ensemble, dans *Manuel d'Archéologie chrétienne*, I, p. 529-588 et *D A C L*, V, art. *Fresques*, col. 2604 et sq. On pourra aussi consulter le *Dictionnaire* de MARTIGNY, *L'Archéologie chrétienne* de PERATÉ, les *Éléments d'archéologie chrétienne* (vol. I et II) de MARUCCHI.

quelques grandes familles, Priscille, Lucine, Domitille, Prétextat, devinrent à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècles, de véritables biens attribués à la communauté religieuse qui se les vit d'ailleurs confisquer en 258 sous Valérien, en 303 sous Dioclétien, mais qui en retrouva la pleine propriété après l'édit de Milan (313 ap. J.-C.). Avant d'étudier plus spécialement les cimetières chrétiens, arrêtons-nous un moment aux tombes juives de Rome[1].

On connaît à Rome quatre cimetières juifs : au Transtevere, dans la vigna Randanini, dans la vigna Apollini (voie Labicane) et dnas la vigna Pignatelli. Celui de la vigna Randanini était le plus important et Garucci, qui l'a étudié[2], signale dans une des salles un puits alimenté par une large conduite d'eau, mais explique cette installation par la « coutume juive de se laver les mains avant la prière ». Leclercq rapproche, à propos de ce détail architectural, le puits que l'on connaît dans la salle d'agapes du vestibule au cimetière chrétien de Domitille[3], et l'on pourrait citer aussi celui de la *Capella græca*. Seulement nous pensons que tout cela servait avant tout aux vivants, c'est-à-dire aux convives des agapes, comme aussi, d'ailleurs, aux gardiens des catacombes.

Un autre détail des cimetières juifs est sans doute plus important. On avait, en effet, l'habitude de suspendre aux *loculi* des coupes ou ampoules de verre. De très nombreux exemples dans la vigna Randanini, encore plus nombreux dans le cimetière de la voie Labicane. Un fonds de coupe trouvé dans le cimetière des saints Pierre et Marcellin, risque fort de provenir de l'hypogée juif, eu égard à la représentation du portique de Salomon et du Temple, qu'il porte. On lit en outre cette inscription :

1) Pour les tombes juives à Rome et leur décoration, voir LECLERCQ, *Manuel*, I, p. 120 sq. et 495-528.

2) GARUCCI, *Cimitero digli Antichi Ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini* (Rome, 1862), cité par Leclercq.

3) LECLERCQ, *Manuel*, I, p. 252 et *D A C L*, I, fig. 173-174. Pour le puits de la *capella Græca*, LECLERCQ, *Manuel* I, p. 271.

Maison de la paix, reçois l'eulogie, *bois* et *vis* avec tous les tiens.

οικος IPH[νη]C ΛΑΒΕ ΕΥΛΟΨΙΑ[ν] πίνε φήσαις μετὰ τῶν CΩΝ ΠΑΝΤΩΝ.

Même si cette dernière coupe a servi au repas pascal, il n'en est pas de même des autres, attachées aux *loculi*, et placées, semble-t-il, à la disposition du mort, en symbolisme agissant, comme si les Juifs de Rome semblaient particulièrement préoccupés d'assurer à leurs défunts, un breuvage rafraîchissant.

L'espérance chrétienne faisait aux fidèles de la religion nouvelle, un devoir de prendre soin des corps après la mort, puisqu'ils devaient revivre un jour. Il convenait donc de leur assurer un abri convenable et l'abandon de la crémation[1], joint au développement des communautés, produisit un accroissement considérable des hypogées. D'autre part, ceux-ci étant devenus, pour les survivants, des lieux de réunion, on fut amené à soigner encore plus ces demeures du repos éternel, en décorant les murs de scènes qui, de purement ornementales, devinrent rapidement doctrinales. Jusqu'à quel point les décorateurs étaient-ils libres de leur pinceau et de leur inspiration, c'est là un sujet fort controversé. Les thèmes historiques ont-ils toujours une valeur allégorique, y a-t-il un véritable cycle symbolique ? Questions difficiles et qu'il faut pourtant aborder, sinon résoudre, si, comme nous le croyons, la croyance au *refrigerium* est saisissable sur quelques-uns des thèmes représentés[2].

On peut considérer comme acquis que les décorateurs des catacombes, s'ils ont pris parfois leurs thèmes dans des représentations païennes[3], ont reproduit des scènes de l'histoire biblique, identifiées d'une façon certaine, comme celles de

1) Minucius Felix, *Octavius*, XI : « Execrantur rogos et damnant ignium sepulturas. »
2) Pour le symbolisme dans l'art chrétien, Leclercq, *Manuel*, I, p. 137 sq., 204.
3) Quelques exemples dans *D A C L*, I, col. 1642.

Jonas, de Moïse frappant le rocher, de Lazare sortant du tombeau. Que ces scènes soient parfois à prendre, en même temps, avec leur valeur symbolique, cela paraît certain, puisque c'est une des caractéristiques de l'art chrétien aux origines, qu'il s'est complu dans le symbole. Est-il nécessaire de rappeler la représentation du poisson, de l'ancre, du vase de lait, des colombes, sans parler du bon pasteur ? Pour la scène de Jonas, on comprend facilement qu'elle ait pu être utilisée pour affirmer la résurrection, puisqu'il n'y avait qu'à se reporter à l'enseignement évangélique (Matthieu, XII, 40). La scène de Moïse frappant le rocher est, à notre sens, plus difficile à saisir. Elle se rapporte, on le sait, à un épisode du séjour des Israélites au désert. Ceux-ci arrivés à Rephidim, meurent littéralement de soif et Moïse, qui craint pour sa vie, obtient de Jahvé, de tirer de l'eau du rocher d'Horeb : « tu frapperas le rocher et il en sortira de l'eau et le peuple boira » (Exode XVII, 6). Le miracle s'accomplit « aux yeux des anciens d'Israël ».

Cette scène, reproduite de même sur des sarcophages, a connu une grande faveur. Elle répond évidemment à une des croyances les plus chères aux premiers chrétiens. La plupart des commentateurs y voient le symbole du baptême[1] ou de « l'autorité de l'Église qui fait jaillir l'eau de la grâce du rocher qui est Jésus-Christ : Petra autem erat Christus[2] ». Ce qui complique un peu, c'est qu'il arrive que Moïse soit remplacé par saint Pierre[3] ou qu'il soit accompagné[4]. Quoi qu'il en soit, le thème de Moïse est des plus répandus. Leclercq a donné

1) WILPERT, *Le pitture*, p. 142 ; ED. LE BLANT, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, p. XVII, voit dans le rocher d'Horeb, le « symbole du Christ, du baptême et de la diffusion de la doctrine évangélique ».

2) MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 261, 281, 282, 300 ; II, p. 153. Cf. I *Corinthiens*, X, 4.

3) DE ROSSI, *Bull. di archeol. crist.*, 1868, p. 3 ; 1874, p. 174 (coupe du IV[e] siècle, trouvée à Podgoritza en Illyrie, où la scène est commentée ainsi : Petrus virga perc(utit)... Fontes ciperunt qua(e)rere (= cœperunt currere), cité dans MARUCCHI, *Éléments*, I, p. 282 ; LECLERCQ, *Manuel*, I, p. 183, n. 2. Il en est de même sur les reliefs des sarcophages : ED. LE BLANT, *Études*, p. VII ; J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, I, p. 108 sq. ; cf. *R. B.*, 1931, p. 591.

4) WILPERT, *Le Pitture...*, p. 119 ; LECLERCQ, *Manuel*, I, p. 184.

cette proportion : pour quinze cubicules, on trouve 14 fois le Bon Pasteur, 14 fois Jonas, 6 fois Lazare et 5 fois Moïse[1]. En Gaule, sur les sarcophages chrétiens étudiés par Le Blant, on compte 9 figures de Lazare contre 11 de Moïse frappant le rocher[2].

S'agit-il là certainement et toujours du symbole du baptême, c'est ce que nous nous demandons. Leclercq nous semble avoir, à ce sujet, adopté une certaine réserve[3] dont nous nous autorisons pour tenter une nouvelle interprétation. La scène du rocher d'Horeb se rapporte historiquement à un rafraîchissement des Israélites. Le texte est, à cet égard, formel. La représentation qu'en donnent les peintres ou les sculpteurs chrétiens ne l'est pas moins. Les gens figurés sur les fresques ou les reliefs sont non pas sous l'eau qui jaillit, mais la recueillent dans leurs mains pour s'y désaltérer[4]. Ce point nous semble non négligeable. En outre, qu'on explique cela uniquement par des raisons de symétrie ou par des motifs dogmatiques, nous constatons qu'à la figure de Lazare, fait souvent pendant de celle de Moïse, sur les sarcophages tout au moins[5]. Qu'est-ce à dire, sinon qu'on a peut-être voulu ainsi rapprocher ou mettre en valeur, deux idées essentielles de la croyance chrétienne : la certitude de la résurrection d'une part (Lazare), la croyance en l'eau vive (Moïse au rocher), principe de renouvellement et de vie, suivant la doctrine biblique, évangélique et néo-testamentaire[6]. Et on sait que cela cadre parfaitement avec les idées du temps. Lors du

1) Leclercq, *Manuel*, I, p. 177. Nous avons noté d'après l'étude de Leclercq sur les Fresques des Catacombes de Rome et de Naples (*Manuel*, I, p. 529 sq.) que Moïse y est représenté cinquante fois.

2) Le Blant, *Études...*, p. xiii.

3) Leclercq, *Manuel*, I, p. 196, 204-205.

4) On voit cela particulièrement bien sur le célèbre sarcophage « théologique » du Latran (n° 104). De même sur un sarcophage d'Arles, Le Blant, *Études...*, pl. XV, fig. 2. Pour une interprétation réaliste, cf. *Ésaïe*, XLVIII, 21.

5) Le Blant, *Études...*, p. 66, explique cela par la recherche de la symétrie. Sur le sarcophage du Latran (n° 104), la scène de Lazare (registre 1) et celle de Moïse (registre 2) sont à un angle, superposées.

6) *Jean*, IV, 13-14, VII, 37 ; 1 *Cor*. X, 4 ; *Apocalypse*, XXI, 6, XXII, 1. Cette idée de la valeur de l'eau a été soulignée tout spécialement par de Labriolle. *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1912, p. 219.

martyre de Sanctus (177 ap. J.-C.) à qui l'on appliquait des lames rougies au feu, on raconte dans la relation, que « la source céleste d'eau *vivifiante* qui sort du sein du Christ, le *rafraîchissait* et le fortifiait[1] ». Les défunts dont on orna les tombes ou les sarcophages ne passèrent pas tous par le supplice de Sanctus, mais tous étaient au bénéfice de cette eau vive, les renouvelant et les rafraîchissant.

Une autre scène, assez fréquente aussi sur les fresques, est celle du banquet qui réunit un certain nombre de personnes et dont on donne au moins trois interprétations. En 1844, Polidori y voyait les banquets célestes[2]. De Rossi croit que tantôt il s'agit du banquet eucharistique des disciples du Christ sur la terre, tantôt du banquet des bienheureux dans le ciel[3]. On peut ajouter que certains pensent qu'il s'agit souvent de la figuration des agapes funèbres[4]. Sans doute, on s'est surtout proposé de représenter le festin céleste auquel les élus étaient appelés, puisque la littérature chrétienne y fait souvent allusion[5].

Une de ces scènes fut souvent commentée. Il s'agit de ce qu'on a appelé « le banquet d'Irène et d'Agapé[6] », du nom de deux personnages qui, suivant l'habitude romaine, mélangent d'eau chaude la boisson des convives. Qui sont ces deux femmes ? Des personnifications symboliques ou des êtres ayant réellement vécu ? Les deux thèses sont soutenues avec des arguments tels qu'il nous semble difficile de conclure[7]. D'ailleurs, s'il s'agit dans cette fresque d'un banquet céleste, il n'y a à en tirer, pour ce qui concerne notre étude, que cette

1) De Labriolle, *op. cit.*, p. 219, avec les citations, Eusèbe, *H. E.*, V, 1, nos 21-22 ; E. Nestle, *Zeits. für die Neutest. Wiss.* 1909, p. 323.

2) De Rossi, *Bulletin d'Archéologie chrétienne*, 1882, p. 124 sq. ; Marucchi, *Éléments*, I, p. 291, qui, pour appuyer sa thèse du banquet céleste, cite *Luc* XXII, 29.

3) De Rossi, *Roma sotter.* II, p. 341 sq.

4) Leclercq, *D A C L*, I, col. 843, tout à la fois banquet des survivants et celui des élus.

5) *Constitutions apostoliques*, II, 5 ; *Matthieu*, VIII, 11 ; *Luc* XIV, 15 ; XXII, 30

6) De Rossi, *Bulletin*, 1882, p. 124 sq. ; Peraté, *L'Archéologie chrétienne*, p. 118 ; Marucchi, *Éléments*, I, p. 291 ; Leclercq, *Manuel*, I, p. 171 ; *D A C L*, I, col. 842 et 2626 ; Wilpert, *Le Pitture...*, pl. CXII, 2 ; CLVI, CLVII.

7) Pour une personnification symbolique, de Rossi, Peraté, Marucchi. Par contre Leclercq y voit des noms réels (*Manuel*, I, p. 171).

conclusion : dans l'au-delà les défunts continuent à s'alimenter et leurs festins ressemblent à ceux auxquels ils participèrent dans la vie d'ici-bas.

Des scènes identiques se retrouvent sur les reliefs des sarcophages, fréquemment à Rome[1], mais, d'après Le Blant, une seule fois en Gaule (sarcophage d'Avignon)[2].

On a trouvé ailleurs une attestation plus précise de la croyance au *refrigerium*. Leclercq signale par exemple l'épitaphe du sculpteur Eutropos, représenté debout, en prière, et « tenant d'une main le calice qui contient le breuvage du rafraîchissement éternel[3] ».

Une autre fresque est aussi très importante pour notre étude. Il s'agit de celle qui décore la chapelle des Cinq Saints[4]. Dans un jardin, cinq orants (trois femmes, deux hommes) sont représentés. A leurs pieds, des fleurs et des vases où s'abreuvent deux colombes. Dans le symbolisme chrétien, le jardin, les oiseaux, rappellent le Paradis (on se souvient du texte de la Passion des saints Marien et Jacques cité plus haut) et le vase, qui revient si souvent sur les dalles funéraires, figurerait d'autant plus le rafraîchissement des âmes que les oiseaux en sont peut-être le symbole. Or ceci serait tout autant un héritage de la mentalité babylonienne ou égyptienne, qu'un souvenir de l'enseignement évangélique. (*Matthieu*, X, 16)[5].

1) Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, II, p. 340-6 ; *Revue biblique*, 1933, p. 595 sq.

2) Ed. Le Blant, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 27 (sarcophage d'Avignon, n° 39, pl. IX, fig. 1).

3) Leclercq, *Manuel*, II, p. 283 ; Wilpert, *Le Pitture*, p. 437, fig. 42.

4) De Rossi, *Roma sotterranea*, III, pl. I-II ; Marucchi, *Éléments*, I, p. 161-162 ; Leclercq, *Manuel*, I, p. 549 ; Peraté, *op. cit.*, p. 115 ; Wilpert, *Le Pitture*, pl. CX, CXI.

5) Sur une dalle funéraire de l'époque saxonne, de l'église de Bishopstone (Sussex), on retrouve le thème des deux colombes se désaltérant au vase. Une légende indique le sens du relief : « A reference to the spiritual refreshment of the faithful in Paradise. » Un autre document intéressant, cette dalle de Venise (VIIe siècle) avec la représentation de deux paons (immortalité) penchés vers le vase côtelé (rafraîchissement), dans Dussaud, *Les Monuments syriens à l'exposition d'art byzantin*, *Syria*, XII (1931), p. 308, fig. 2. En Gaule, on trouve le vase dessiné sur les dalles funéraires des Ve, VIe siècles (Le Blant, *L'Épigraphie chrétienne...*, p. 22).

Un thème semble devoir êtreinter prété pareillement : c'est celui des cerfs qui se désaltèrent[1] où certains ont voulu, à notre sens à tort, retrouver l'usage du baptème. Le Blant, qui étudie la même représentation sur des sarcophages, y voit au contraire le symbole du *cœleste nemus paradisi* de saint Paulin de Nole et du lieu de délices dont parle saint Augustin quand il dit de l'élu : « ponit os ad fontem tuum, Domine, et bibit quantum potest[2] ». Le même auteur, qui, avec raison, a pensé que les sculpteurs s'inspiraient du texte des prières liturgiques[3], rappelle que l'on récitait aux funérailles ce verset du Psaume 41 (Psaume 42, dans nos recueils) : « Comme une biche soupire après des courants d'eau, ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu ! Mon âme a soif[4]... » Voilà pourquoi nous croyons pouvoir encore retrouver dans le symbolisme des cerfs se désaltérant, l'espoir chrétien du *refrigerium* dans l'au-delà.

La conclusion de cette courte étude de quelques-uns des thèmes des fresques ou des reliefs chrétiens, apparaît donc affirmative. Le *refrigerium*, attesté si fréquemment dans les documents épigraphiques, a laissé des traces non équivoques dans les lieux mêmes où les fidèles de la religion nouvelle « déposaient » leurs défunts. Nous allons voir maintenant que les premiers formulaires liturgiques témoignent de la même préoccupation et ne sont pas moins explicites dans l'expression de leurs désirs.



Wilpert pensait que les formules liturgiques avaient inspiré les textes épigraphiques. Schneider estime, au contraire, que c'est plutôt l'inverse qui s'est produit, la liturgie ayant

1) Leclercq, *Manuel*, I, p. 178 ; Le Blant, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 39.
2) *Confessions*, IX, 3.
3) Le Blant, *Études*, p. 28.
4) Le Blant, *Les Sarcophages chrétiens*, p. 39, qui cite Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus missæ defunctorum*, t. II, 1081.

constitué ses formulaires sous l'influence de l'épigraphie et de la littérature[1]. La plus ancienne prière pour les morts, qui se trouve dans la collection de Sérapion, ne mentionne pas le *refrigerium* (τόπος ἀναψύξεως) qu'ignorent aussi saint Basile, saint Chrysostome, le Pseudo-Denys et le Sacramentaire Léonien. Pour la première fois, on le rencontre nettement formulé, chez Gélase et saint Grégoire[2].

locum refrigerii et quietis (Gélase, Wilson, 297).
refrigerii sedem, quietis beatitudinem, luminis claritatem (Gélase, 310, 311, 312).
perpetui regni refrigerium (Gélase, 300).
locum lucis, refrigerii et pacis (Grégoire, Muratori, II, 749.)
locum lucis et refrigerii (Grégoire, Murat. II, 216).
ad refrigerium perveniat (Grégoire, Murat. II, 629)
refrigeria æterna concedas (Grégoire, Murat. II, 629).

Il est remarquable que ces formulaires liturgiques n'emploient jamais le verbe *refrigerare* et que le *locus refrigerii*, qu'ils affectionnent, ne se rencontre jamais sur les inscriptions. Il convient donc, ce semble, de penser que, sur ce point de détail, la liturgie a pu se constituer d'une façon beaucoup plus indépendante que ne l'admet Schneider et qu'elle a su tirer de son propre fonds, sans s'inspirer ni de l'épigraphie, ni de la littérature.

Par contre, la liturgie mozarabe (édition Férotin), est infiniment plus imprégnée des formes épigraphiques que nous avons précédemment citées. Ci-après quelques exemples[3] :

defunctorum animas in pace refrigera (331).
mortuorum fidelium spiritus in pace refrigera (300, 334)

1) Schneider, *op. cit.*, p. 25, avec la référence, Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, p. 424.
2) Références dans Schneider, *op. cit.*, p. 25-26.
3) Schneider, *op. cit.*, p. 26.

cœlestis roris perfusione refrigera (393, 404) avec une allusion manifeste à *Ésaïe* 26, 19.

refrigerium tuae miserationis infunde (430).

et sepultis refrigeria et nivis tutelam (423).

æternæ vitæ... refrigerium (423).

in refrigerium per ignem et aquam transiens (395)

Avec des formules identiques à celles des recueils de Gélase et Grégoire :

locum lucis et refrigerii (112, 135, 137, 407, 425, 427, 429).

locum lucidum, locum refrigerii et quietis (124).

Il est pourtant curieux que cette liturgie soit née dans un pays où précisément on ne retrouve sur aucun texte funéraire la mention du *refrigerium*. Il n'y a qu'une explication : c'est que la liturgie espagnole ait accueilli des formules qui lui arrivaient de l'Afrique du Nord. On peut même se demander si les recueils de Gélase et de Grégoire n'en dépendent pas eux-mêmes étroitement, le *liber ordinum* mozarabe ayant pu les influencer, par l'intermédiaire de la Gaule[1].

Il faut pourtant noter qu'en Gaule on ne connaît qu'une *seule* inscription mentionnant le *refrigerium*, celle de Marseille[2], dont nous donnons ici une restitution plus complète :

... TRIO VOLVSIANO
... EUTYCHETIS FILIO
... O FORTUNATO QUI VIM
igni)S PASSI SUNT
Eulo ?)GIA PIENTISSIMIS
... REFRIGERET NOS Q(ui ?
omnia po) TEST

1) SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 27.
2) Outre les références citées plus haut (p. 156), cf. LE BLANT, *L'Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 11, qui souligne l'opposition des mots *ignis* et *refrigerium*, « dans le goût des anciens fidèles ».

Dans l'église visigothique du v[e] au vi[e] siècle, on récitait cette prière :

« Sitientem velut terram servi tui illius animam celesti
perfusione refrigera... in loco viridi ;
Domine, ibi eum conloca, super aquam refectionis
educa animam eius ad vitam[1] ».

Le désir de la félicité céleste, faite de lumière, de paix, de repos, est nettement exprimé et à ces trois caractéristiques essentielles s'ajoute le souci du *refrigerium*, d'autant que la croyance se forme de l'épreuve du purgatoire. Le « rafraîchissement » n'en est que plus indispensable et l'Église l'a marqué nettement dès ses anciens formulaires. Aujourd'hui encore, au moment le plus solennel du sacrifice de la messe, elle a placé le *memento des défunts :* « Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur. »

Et que le rafraîchissement soit mentionné avant la lumière et la paix, ne saurait être indifférent. Il convient maintenant de se demander si le christianisme n'a pas reçu de l'extérieur cette expression, expression qu'il adopta avec un tel empressement qu'elle est encore en faveur aux jours présents.



La plupart des auteurs admettent que les chrétiens ont pris à l'Égypte la notion du *refrigerium* et que l'origine égyptienne de l'expression ne peut faire de doute[2]. C'est une théorie déjà plus nuancée chez le P. Lagrange qui admet que les chrétiens ont « peut-être transporté et sans doute aussi transformé une formule osirienne[3] ». P. de Labriolle, qui donne

1) Cabrol et Leclercq, *M E L*, V, p. 404, référence dans Cumont, *op. cit.*, p. 247.

2) Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, p. 96 ; Creuzer-Guignant, *Religion de l'Antiquité*, liv. III, chap. II, § II et n. 5 ; Kraus, *Realencycl. der Christ. Altertümer*, art. *Refrigerium ;* Dieterich, *Nekyia*, p. 95 sq. ; Cumont, *op. cit.*, p. 246 ; Perdrizet, *D'une croyance des Celtes...* dans *Revue des Études anciennes*, 1905, p. 32.

3) *Le Correspondant*, 25 juillet 1910, p. 225.

cette dernière référence, reconnaît que l'analogie est assez frappante, mais il marque très nettement qu'avant « d'accepter comme acquis le fait d'une influence égyptienne », il ne faut pas oublier que le Nouveau Testament a déjà souligné que l'eau était un principe de vie et de renouvellement. L'idée d'une réfrigération bienfaisante à l'âme humaine, ajoute-t-il, est donc aussi ancienne que le christianisme lui-même et, s'il y a une connexion avec la croyance égyptienne, c'est à l'origine du christianisme qu'il en faut chercher et marquer (si on le peut) le point de suture[1].

Ce contact entre christianisme et croyance égyptienne se serait établi sur le terrain de la religion osirienne dont on se rappelle l'influence sur les monuments araméens de Memphis et de Carpentras. On a retrouvé en effet, à Rome, des épitaphes où des Romains disent à ceux qu'ils ont perdus :

Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ
(Kaibel, I. G., XIV, 1488, 1705, 1782.)

Ψυχῇ διψώσῃ ψυχρὸν ὕδωρ μετάδος
(Kaibel, 1890.)

Ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεύς
(Kaibel, 1842.)

Et cela ne fait que répéter une formule déjà connue par des monuments sortis de Memphis[2], Alexandrie[3], ou Sérapias[4], eux-mêmes dans la ligne de la stèle de Carpentras (v^e^-ive siècles av. J.-C.). Sans doute, le δοῖ σοι Ὄσιρις est parti de Memphis, arrivant à Rome par l'intermédiaire du Serapeum alexandrin[5].

1) De Labriolle, *op. cit.*, p. 219.
2) Miller, *Journal des Savants*, 1879, p. 478.
Εὐψύχι ... καὶ κατὰ γῆς δώκῃ ψυχρόν Ὄσιρις ὕδωρ
3) Seym. de Ricci, *Revue épigr.*, t. I, p. 144, nº 4.
Κόνιν σοι κούφην καὶ δοίη ψυχρόν Ὄσειρις ὕδωρ
4) Neroutsos bey, *Revue arch.*, 1887, t. I, p. 199.
Σοί δέ Ὀσείριδος ἁγνόν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο.
5) I. Lévy, *Journal asiatique*, 1927, p. 303.

Que l'Égypte ait influencé les adeptes de ses cultes exportés, cela va de soi et les épitaphes trouvées à Rome sont donc calquées strictement sur le modèle reçu. Cette eau fraîche souhaitée était certainement autre chose que le symbole d'une jouissance spirituelle[1], mais bien le breuvage auquel on souhaitait de se désaltérer. Et cela nous conduit dès lors à rapprocher de tous ces textes, celui de la plaque de Pétélie, encore plus explicite et qui pose un nouveau problème, celui de la dépendance possible entre les documents osiriens d'Égypte et de Rome et la tablette orphique.

Il s'agit d'une inscription gravée sur une plaque d'or trouvée à Pétélie (Italie méridionale), aujourd'hui au British Museum, et qui daterait des environs du ve siècle av. J.-C.[2]. Elle s'exprime ainsi : « Tu trouveras à gauche des demeures d'Hadès, une fontaine et tout auprès un cyprès blanc. N'approchez pas trop près de cette fontaine. Tu trouveras une autre source d'eau froide coulant du lac de Mémoire et des gardiens se tenant devant elle. Dis-leur : « Vous êtes les fils « de la terre et du ciel étoilé, mais je suis de race divine, « comme tu sais ; je brûle de soif et je meurs. Donne-moi vite « de l'eau froide qui coule du lac de Mémoire. » Et ils te donneront cette eau et tu régneras alors avec les héros[3]. »

La source de gauche est celle de l'oubli et le défunt doit s'en écarter. Par contre, s'il peut boire à la source de Mémoire, non seulement il sera parfaitement rafraîchi, mais en possession de l'immortalité. Eau fraîche d'Osiris, eau froide de la source de Mémoire, où est l'original ? Emprunt de l'Égypte à la Grèce, ou influence de l'Égypte sur la Grèce[4], ou bien enfin formation indépendante de chacune des deux concep-

1) G. Lafaye, *op. cit.*, p. 96.
2) S. Reinach, *Traité d'Épigraphie grecque* (1885), p. 173 ; Rohde, *Psyché* (édit. française), p. 441, n. 2 et p. 583, n. 2 ; Cumont, *op. cit.*, p. 235, 246 ; I. Lévy, *Journal asiatique*, 1927, p. 303 sq. ; Diéterich, *Nekya*, p. 95. Rohde signale une copie mutilée du même original sur plusieurs tablettes d'Eleuthernai en Crète, *Bullet. de corresp. hellén.*, XVII (1893-4), p. 122, 629.
3) S. Reinach, *op. cit.*, p. 173.
4) Foucart, Cumont, *op. cit.*, p. 246 ; Creuzer-Guignant, *op. cit.*, pl. CCLXII, 959, référence dans Lafaye, *op. cit.*, p. 96.

tions[1] ? Nous aurions été assez enclin à admettre plutôt cette dernière hypothèse, précisément à la suite de l'élargissement de notre enquête, qui nous montre qu'à travers toute l'antiquité orientale, le même souci s'est exprimé, plus ou moins explicitement sans doute, mais toujours avec netteté. Cependant l'influence égyptienne nous apparaît possible, d'autant qu'on la retrouve encore dans la littérature extra-canonique avec le livre d'Hénoch[2].

Le chapitre XXII traite en effet du séjour des âmes des morts avant le jugement[3] :

vers. 1 : De là, je me rendis dans un autre lieu et il (l'ange) me montra à l'Occident une grande et haute montagne et de durs rochers.

vers. 2 : Il y avait là quatre cavités très profondes, très larges et très lisses ; trois d'entre elles étaient sombres et lumineuses ; au milieu se trouvait une *source d'eau...*

vers. 9 : Il (l'ange) me répondit en disant : « Ces trois (cavités) ont été faites pour séparer les (autres) esprits des morts. Celle-ci est séparée pour les esprits des justes, celle où est la *source d'eau lumineuse...* (texte grec).

vers. 9 : Et il me répondit et me dit : « Ces trois cavités ont été faites pour séparer les esprits des morts. Ainsi sont séparées les âmes des justes, là où se trouve auprès la *source de vie*[4] lumière » (texte éthiopien).

L'eau de vie de l'Arallu babylonien, l'eau d'Osiris en Égypte, la source du lac de Mémoire, celle du livre d'Hénoch, attestent assez l'ère de dispersion d'une croyance qui semble avoir fait partie du patrimoine eschatologique commun à toute l'humanité. Et cela ne rappelle-t-il pas aussi l'ἀθάνατος πηγή dans laquelle, d'après Platon, Glaucus puisa l'immor-

1) Rohde, *op. cit.*, p. 584, n. 1 ; I. Lévy, *op. cit.*, p. 307 avec une réserve p. 308.

2) François Martin, *Le Livre d'Hénoch* (1906). Date : du IIe siècle jusqu'à 64 av. J.-C. La thèse de l'influence égyptienne, dans Cumont, *op. cit.*, p. 246.

3) F. Martin, *op. cit.*, p. 58.

4) F. Martin, *op. cit.*, certaines leçons ont seulement « la source d'eau ».

talité[1], l'eau de vie que Psyché devait apporter à Vénus, l'eau parlante qu'Héraclès fit sortir du rocher. Cependant à cette espérance s'opposait parfois le plus absolu désenchantement, celui qui s'exprimait en ces trois simples mots : Εὐψύχει οὐδεὶς ἀθάνατος[2].

Mais il pouvait prendre aussi un développement plus explicite, repris d'ailleurs même par les chrétiens[3]. « Nous sommes poussière et redeviendrons poussière. Il n'y a ni barque de Charon, ni Eaque porte-clefs, ni Cerbère. Nous les morts, nous ne sommes qu'ossements et cendres ; ne gaspillez pas sur notre tombe des onguents précieux ou des guirlandes, car cette tombe n'est que du marbre ; n'allumez pas de bûcher funéraire, car c'est une extravagance inutile. Si vous avez quelque chose à me donner, donnez-le, tandis que je vis encore, mais si vous versez du vin sur des cendres, vous ne faites que de la boue, *car les morts ne boivent pas*[4]. »

Cette précision est assez insolite pour qu'elle mérite d'être signalée. Elle constitue, en quelque façon, le comble de la négation et de cette négation même, on peut tirer la conclusion parfaitement affirmative, puisque l'épitaphe prend le contre-pied de toute la croyance traditionnelle, que, d'après celle-ci, les morts boivent.



Cette idée du rafraîchissement nécessaire aux défunts fut donc partagée par les peuples du bassin méditerranéen et nous l'avons retrouvée à l'intérieur, jusqu'en Nubie et jusqu'au Tigre. Et si le christianisme adopta le ψυχρὸν ὕδωρ des Osiriens, il en élargit certainement la signification. Il y ajouta

1) ROHDE, *Psyché*, p. 583, n. 2, avec les autres références ; APULÉE, *Métam.* 6, 13-14 ; PSEUDO-JUSTIN, πρὸς Ἕλληνας, 3.

2) *C I G*, 4463, 4467 (Syrie) et *Inscript. gr. Sic. et Ital.*, 1531, 1536, 1997, références dans ROHDE, *op. cit.*, p. 586, 587. Voir aussi une épitaphe métrique de Sidon, publiée par CUMONT, *Syria*, XV (1934), p. 209.

3) V. SCHULTZE, *Die Katakomben*, p. 251.

4) KAIBEL, *Épigr.* 646 a, 646 b, épitaphe de M. A. Eucolpus, dans S. REINACH, *op. cit.*, p. 168-169.

ces idées de « réfection morale, de paix et de réconfort[1] » qui vont caractériser définitivement le bonheur parfait des élus dans l'éternelle félicité. Seulement, et nous y insistons, le *refrigerium* fut à la base et dans son essence même, un réconfort physique procuré par un breuvage frais. Celui qui apaisait la soif en assurant la vie.

Et cette double croyance est née en terre orientale, pays de chaleur, de sable et de soleil. La Rome chrétienne la reçut et l'adopta, mais n'aurait jamais songé sans doute à la créer. Seuls des hommes vivant la plus grande partie de l'année, sous un ciel de feu, pouvaient l'élaborer. Au seul spectacle de leur propre existence et dépendant si étroitement de l'eau, ils en avaient conclu immédiatement que dans l'au-delà celle-ci restait, comme ici-bas, une nécessité pour les défunts. Dans la froidure des pays du Nord, les Scandinaves évoquaient le Walhalla où les guerriers morts s'échauffent « en buvant la liqueur capiteuse servie par les Walkyries[2] ». Chez les Celtes, les maisons restaient ouvertes pour permettre aux esprits d'entrer et dans l'âtre, sous la cendre qui les gardait brûlantes, les braises maintenaient le feu auprès duquel pouvaient venir se réchauffer les trépassés[3].

Connaissant le froid, mais ne le redoutant pas, — il est chez eux de si courte durée — les Orientaux craignaient bien plutôt la chaleur. Transposant à l'au-delà le régime climatérique de leurs propres régions, ils se préoccupèrent avant tout, en songeant à leurs disparus, de leur assurer dans la lutte qu'ils devaient continuer à mener contre la soif, l'eau pure de l'outre ou du long vase à libation. L'offrande liquide, apaisant la soif et prolongeant la vie, constitua un élément essentiel du ravitaillement funéraire.

Ce désir de l'humanité lointaine, la liturgie chrétienne l'a recueilli et, dans le rite sacré, il y a comme un écho des

1) De Labriolle, *op. cit.*, p. 219.
2) Cumont, *op. cit.*, p. 94.
3) Perdrizet, *Revue des Études anciennes*, 1905, p. 31 ; Le Braz, *La Légende de la mort chez les Bretons armoricains*, 1902, I, p. xliv.

voix qui s'élevaient, il y a plusieurs milliers d'années, non seulement sur les bords du Nil, mais dans les terres qu'arrosent, en les fertilisant, les deux grands fleuves de Mésopotamie. L'épopée de Gilgameš connaissait déjà le « *locum refrigerii* », récompense posthume des guerriers vaillants.

André PARROT.